HACIA LOS FUNDAMENTOS DE LA FELICIDAD Y LA PLENITUD HUMANAS

Obdulio Italo Banda Marroquín





HACIA LOS FUNDAMENTOS DE LA FELICIDAD Y LA PLENITUD HUMANAS

Autor:
© Obdulio Italo Banda Marroquín

Primera edición-julio 2018
Tiraje: 30 ejemplares
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2018-08489
ISBN: 978-612-00-3436-1

ISBN: 978-612-00-3436-1
9 786120 034361

Editor:
© Manuel A. Paz y Miño Conde
Calle El Corregidor 318, Rímac, Lima, Perú
Correo-e: mapymc@yahoo.com

Impreso en:
GRAFICA IMPRIME TUS IDEAS S.A.C. GITISAC
Jr. Azángaro 1047, Cercado de Lima, Perú

In memoriam:

Italo Banda Salazar

Adelina Marroquín Peñafiel

PRÓLOGO

El ser humano rehúye de los estímulos aversivos y en cambio, se siente atraído por los estímulos agradables; esto es una conducta refleja adaptativa heredada de los estadios precedentes de la línea evolutiva. Esta conducta refleja adaptativa se materializa en nuestra especie en un deber-ser axiológico, consistente en que el hombre debe de buscar lo bueno y rechazar lo malo. Dicho deber-ser axiológico compromete la capacidad de elección del hombre por una conducta axiológicamente "buena"; plantea el problema de qué significa el status de "bueno", si es realmente preferible "lo bueno", y de ser el caso, por qué; también el problema de los alcances de dicha conducta "buena": si dicha conducta debe ser buena sólo para él como individuo o además, para su entorno. Las respuestas ante estos interrogantes demandan alguna fundamentación racional y racionalmente aceptable. Esta inquietud motiva el presente estudio.

Las presentes reflexiones nacieron en el núcleo de un escenario convivencial evolutivamente inmaduro, que expuso ante mi vida la faceta más decepcionante y degradante de la condición humana. Confundí e identifiqué el deber-ser ideal y desencarnado, con el ser de la vida humana, idealizando la condición humana; pero el ser de la vida humana me estalló en mi rostro, y muy fuerte.

He procurado que mi irreconciliabilidad entre mi deber-ser y el ser de la vida humana no interfiera en la objetividad que este estudio merece, pero considero que un estudio de la condición humana no puede dejar de tomar como premisa la realidad humana en toda su indigencia existencial, no la que está en los

libros, sino la dolorosa que nos estalla en el rostro. La consistencia ontológica de lo humano marca nuestro ser con toda su brutal crudeza en el escenario de la vida; pero en lugar de huir del horror, hemos de aproximarnos a la miseria constitutiva por vía reflexiva, porque el dolor está en la alteridad de la vida, y allí también el anhelo salvífico y la negación del mal. Hemos de aproximarnos, porque la limitación evolutiva del humano está asociada a su tendencia a trascender el presente; en consecuencia, el hombre debe ser visto no sólo en sus limitaciones sino además, en aquél su irrefrenable anhelo de trascendencia en el escenario que yo denomino "el drama existencial". A ello responde la presente elucubración.

En cuanto a la metodología, he empleado el método analítico para analizar el armazón conceptual y tratar de aclarar su semántica. Me he servido además del método fenomenológico, el cual me ha obligado a respetar la objetividad de la esencialidad del fenómeno estudiado, impidiendo que su análisis se vea perturbado por convicciones o contenidos ideológicos personales. Otro método de investigación utilizado es, el método dialéctico, que me permite: analizar la condición humana en situaciones concretas de lugar y tiempo, visualizarla como un proceso, y explicarla por sus contradicciones internas. He empleado además el método hermenéutico, toda vez que he tratado de interpretar el sentido de La existencia humana dentro de su entorno.

Mi intención es la evaluación de mis planteamientos, y para esto, ellos conllevan una proyección dialógica. Pero no se puede producir el diálogo si no me dejo entender. Esto explica mi esfuerzo por emplear un lenguaje directo, sencillo y claro. Mis

reflexiones en este ensayo no conllevan la aspiración de ser definitivas; las someto a la evaluación de los espíritus pensantes, evaluación que ojalá me ayude a comprender en su dialéctica, la contradictoriedad de la razón humana, capaz del horror pero también, capaz de las acciones más ennoblecedoras de la condición humana.



1. LA FELICIDAD

1.1 ¿QUÉ ES LA FELICIDAD?

Yo entiendo por "felicidad", la posición que el sujeto humano asume, de una actitud y una valoración favorables con respecto a su propia vida, entendida ésta como un todo. Es una satisfacción vital que implica la posesión de una actitud y valoración favorables hacia la propia vida. Viene acompañada de un juicio global valorativo de aprobación.

La valoración que el sujeto hace de su vida depende de las normas morales, las categorías axiológicas y la perspectiva subjetiva que domine en el sujeto al momento de evaluar su vida, así como de las circunstancias y los contextos de la vida individual. Ser feliz, no es lo mismo que llevar una vida virtuosa. El juicio valorativo de nuestras propias vidas depende de las categorías morales (llamadas "valores") que adoptamos y de las virtudes que aceptamos como referentes. Si nuestra vida se ha conducido acorde con esas virtudes, ello nos satisface. Sin embargo, una vida así conducida no garantiza que seamos felices.

1.2 LA FELICIDAD SEGÚN EL COMUNITARISMO

Escribe Juan Lisón (2005): un primer mínimo y requisito de la felicidad universal consiste en la experiencia de pertenencia a la comunidad (p. 134). Y se afianza en una cita a la Ética a Nicómaco: "no entendemos por suficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social (*epeidè fúsei politikón o ánthropos)*" (p. 135). También en Mac-Intyre, a quien cita: "La filosofía moderna ha puesto un gran énfasis en

la autonomía del individuo… Sin embargo, mi idea es que las virtudes de la actuación racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de lo que denominaré las virtudes del reconocimiento de la dependencia" (Ibíd., p. 136). Se acoge al argumento del mencionado autor, quien plantea que el hombre, ser vulnerable y discapacitado, al igual que los animales más desarrollados, "satisface sus necesidades y deseos, logra sus fines, alcanza sus bienes (la felicidad) a través de su relación de dependencia con otros seres humanos, en comunidades" (p. 136). Lisón también apela a Charles Taylor, para quien "el ser del hombre feliz está prefigurado por la comunidad o comunidades a la/s que pertenece" (Ibíd.). Igualmente, apela a la experiencia de la introspección: "nos sentimos felices cuando vemos que quienes conviven con nosotros comparten nuestras alegrías y tristezas y cuando nosotros compartimos y sentimos casi como propias las vicisitudes de sus vidas. El hombre solitario y egoísta carece de la felicidad por la que merece la pena vivir" (Ibíd., p. 137).

Cifrar la felicidad del hombre individual en la compatibilidad entre él y su comunidad, implica aceptar la compatibilidad entre el individuo y su colectividad, pero también entre el todo y la parte.

Adviértase que es una compatibilidad asimétrica: esto es, la escala axiológica y los prejuicios del individuo feliz, han de *responder* a la escala axiológica, los principios y virtudes de su comunidad, mas no a la inversa.

Ahora bien: la compatibilidad exigida presupone el descuido de la peculiaridad del *homo sapiens*. Recuérdese que en los individuos bióticos existe una conformación y/o un

comportamiento adaptativos a su medio ambiente; e inclusive cada ente inorgánico, como por ejemplo, cada micropartícula al interior del átomo, tiene una funcionalidad que armoniza con el todo que es el átomo, y con el colectivo que son todas las micropartículas de su especie.

Lo que el enfoque en mención puntualiza es, una adaptación evolutiva del individuo con respecto a su entorno, con el fin de subsistir: es lo que yo denomino la "tendencia cósmica", y que es semejante al *conatus* de Spinoza.

A esto lo podemos calificar como armonía, coordinación, pero no un "mínimo" de felicidad, por la sencilla razón de que ésta es placer y satisfacción experimentada por el sujeto feliz. Armonizar para auto-conservarse, no significa ser feliz; el mesón armoniza con el átomo, mas no por eso es feliz.

Señalar el nexo individuo-comunidad como un "mínimo" de la felicidad humana, es estancarse en la superficie y no llegar a la peculiaridad de la dimensión humana propiamente.

El comunitarismo plantea como "mínimo" de la felicidad, la conexión entre el individuo humano y la comunidad, conexión que ha de traducirse, entiendo, en una concordancia en cuanto a los propósitos, postulados y valores compartidos. Yo pregunto: la tal conexión, ¿garantiza la felicidad del hombre? La numerosa comunidad de los britanos liderados por *Boudica*, agredidos y acosados por las legiones romanas, resistían "conectados", defendiendo sus vidas y su libertad ante el acoso criminal; pero su conexión era sacrificio supremo; y nadie podrá decir que eran felices en el sacrificio. Y lo propio podríamos decir de los judíos sitiados por las legiones romanas en *Masada,* que optaron por

suicidarse en masa antes de caer en manos de las legiones romanas: obviamente cada individuo estaba "conectado" con su comunidad, pero no era feliz. Y ciertamente la aludida "conexión" puede ser consciente, pero a eso no le puedo llamar "felicidad", dado que ésta ha de tener un componente de placer.

El comunitarismo puntualiza que un "mínimo" universal de la felicidad es la conexión entre el individuo humano y la vida en comunidad. De esta idea participa Juan Lisón entre otros autores. Según Mac-Intyre, el hombre alcanza sus bienes (la felicidad) a través de su relación de dependencia con otros seres humanos, en comunidades.

Desde la perspectiva comunitarista, Juan Lisón Buendía agrega como "mínimos" de la felicidad, las virtudes de raíz comunitaria: la responsabilidad, la lealtad, el compromiso, la tolerancia (p. 144).

Yo observo no obstante, lo siguiente: la comunidad que el comunitarismo describe, para ser feliz, tendría que por lo menos, ser autosuficiente, autónoma e inalcanzable ante las amenazas y agresiones procedentes del exterior. Mas eso, nunca se ha dado, porque entre los vecinos siempre habrá alguna comunidad que en algún momento muestre alguna debilidad expansionista, y tratará de agredir a nuestra comunidad, eclipsando su felicidad. Es el caso de la comunidad de los *esenios* o la comunidad de los *celtas,* acosadas ambas por las legiones romanas; aun más: la comunidad religiosa de Lindisfarne, diezmada por las hordas wikingas. Obviamente nadie es feliz bajo la presión del acoso, la amenaza y el hostigamiento permanentes. Tendría que tratarse de una comunidad única o de un estado de cosas en que las

comunidades estén exentas de las ambiciones individuales de sus miembros.

De otra parte: para que prevalezca el equilibrio de valores entre el individuo y la comunidad, una condición necesaria es la ausencia del antagonismo de intereses entre sus clases sociales al interior de la comunidad: ella deberá ser una sociedad sin clases sociales antagónicas.

Mas aun así, en esta comunidad ideal sin amenazas externas y sin antagonismos internos, nada garantizaría la felicidad de sus miembros, pues subsistirían las aflicciones provocadas por la enfermedad, los infortunios personales, la precariedad de la existencia personal y la inexorabilidad de la muerte.

Las teorías hedonistas de la felicidad, defendidas por Brandt, Campbell, Carson, Davis y Ebenstein, proponen que la felicidad se identifica con un balance individual de las experiencias placenteras sobre las desagradables. Discrepo de este enfoque, porque el carácter disposicional de la felicidad no permite reducirla a simples sensaciones fisiológicas o estados mentales periféricos, que son los placeres superficiales.

"Placer" es un concepto muy inclusivo que integra a placeres superficiales, periféricos, tales como saborear un caramelo. Estos placeres superficiales, no pueden modificar la disposición constante o tonalidad de vida que es la felicidad. Esta es una disposición que no se ve alterada por los placeres o dolores periféricos. El disgusto que me ocasiona el no poder conseguir un bolígrafo en ningún stand porque todos los del barrio están cerrados, no puede modificar mi disposición a ser feliz. La felicidad es satisfacción ante la propia vida; tiene un carácter

disposicional que la hace irreductible al placer, y la diferencia del simple placer superficial. Correlativamente, la felicidad de un sujeto puede ser afectada por estados emocionales centrales, mas no por algunos dolores físicos periféricos.

Reconozco que las experiencias placenteras y la ausencia de dolor, forman parte de una vida feliz; empero, la felicidad no puede ser identificada con meras sensaciones fisiológicas y estados mentales periféricos.

Pero además: considero que la felicidad no se identifica con el placer, dado que este último puede responder tan sólo a la satisfacción de una tendencia particular. Por ejemplo, cuando un enfermo de gravedad que sufre una enfermedad dolorosa, recibe la feliz noticia de que su hijo logró el ingreso a una universidad: experimenta placer espiritual en ese instante, pero dicho placer no lo salva de la penosa dolencia física. Por eso es que Jean-Paul Margot (2007), escribe:

> La felicidad está ligada al tiempo: exige estabilidad y continuidad. Pensar que la felicidad puede llegar a acabarse es viciar el momento feliz que vivimos, con la angustia de que cesará. Este carácter temporal permite distinguir entre felicidad y placer. Felicidad no es placer, ya que este último indica la satisfacción momentánea de una tendencia particular; sigue siendo limitado, superficial y efímero. La felicidad es, por el contrario, la tonalidad global de toda una vida, al menos de un período de ésta (…) (p. 58).

Considero que la felicidad puede ser de un día (un "feliz onomástico"), o inclusive de unas horas, cual es el caso de un corto paseo en compañía de un ser querido; pero no se restringe a la satisfacción momentánea de una tendencia particular: el disfrute o deleite compromete toda la conciencia y el temperamento del sujeto: es la tonalidad global de la vida: las tribulaciones y el sufrimiento pueden estar presentes, pero no

se imponen a la conciencia y al temperamento del sujeto: de alguna manera son neutralizados o minimizados. La felicidad se da pues en la dialéctica del deleite y el dolor, dialéctica de oposición en la que prevalece el deleite. La felicidad, aunque sea de un solo día, sobrepasa la efimeridad y unilateralidad del placer, y se proyecta en el tiempo como una línea o tonalidad global.

Discrepo no obstante con el autor arriba citado, por negar que la felicidad pueda estar limitada por el tiempo: considero que para constituir la felicidad no cuenta la duración de la experiencia o experiencias, sino la calidad de las mismas: que el dolor y el sufrimiento si los hay, queden neutralizados y que prevalezca la sensación de bienestar envolvente de toda la vida mental del sujeto. Alguien, luego de haber estado preso en una oscura mazmorra durante meses sin ver la luz y condenado a cadena perpetua, de pronto y sorpresivamente lo declaran libre, y camina durante media hora por las soleadas y concurridas calles de la ciudad; si el recuerdo del reciente fallecimiento de su hermano no se sobrepone sobre su deleite de ser libre, ese individuo es feliz durante esa media hora de paseo callejero.

Discrepo también con el autor citado por afirmar que la felicidad, a diferencia del placer, exige estabilidad y continuidad, que excluye el sentimiento de que pueda llegar a acabarse. Todo hombre o mujer feliz es consciente de que su felicidad está sujeta a condiciones que escapan al poder de su voluntad; es consciente de la precariedad de su existencia, cercada por la muerte y amenazada por la enfermedad y por el dolor. Si vamos a poner como requisito de la felicidad, la estabilidad y la ausencia del sentimiento de que pueda llegar a acabarse, nadie sería feliz.

A diferencia del hedonismo, no considero que la felicidad conste de experiencias placenteras entendidas como afectos superficiales o periféricos. Considero que la felicidad está constituida por afectos centrales, profundos; estos afectos están conectados con nuestro yo y producen un cambio fundamental en la identidad personal del sujeto; impactan en nuestra vida mental con mucha mayor profundidad que los placeres periféricos: impactan honda y prolongadamente en la disposición emocional u orientación emocional del sujeto. Por ejemplo: recibir súbitamente la noticia de que el diagnóstico de su cáncer terminal, estaba equivocado: cambia fundamentalmente la identidad personal del sujeto.

Pero esto supone, claro está, la predisposición del sujeto a permanecer en el estado de ánimo experimentado. Esto, gracias al carácter disposicional de la felicidad, que coadyuva a la persistencia más o menos duradera de la orientación emocional del sujeto feliz, situación que no se da en el placer periférico (Cfr. Peral Guaza, 2016, pp. 14 s).

1.3 SUBJETIVIDAD DE LA FELICIDAD

La felicidad está ligada a la afectividad del sujeto: he aquí las siguientes expresiones: "él es dichoso"; "él es afortunado"; "él es feliz". La tercera expresión encierra una única peculiaridad: que es equivalente a "él se siente feliz"; las demás no, porque alguien puede ser dichoso o afortunado sin percatarse de ello, y por lo tanto, sin disfrutarlo (haberle tocado nacer en un período geológico donde todavía existe agua en el planeta, por ejemplo). Por el contrario, en el tercer caso, "es feliz" significa que el sujeto *disfruta* de su felicidad. Y es que la felicidad es inentendible como noción, si la sustraemos de la subjetividad.

La felicidad no es un estado de cosas independiente de un sujeto: ha de ser vivida por un sujeto consciente; mas este sujeto está inmerso en la escala evolutiva; por lo tanto, la base de su mental satisfacción ha de ser un sistema nervioso central. Lejos de ser una situación sin sujeto, es un estado yacente en un sujeto bio-psíquico: es una respuesta refleja de un sistema nervioso central, ante una situación exterior a la conciencia.

La condición de un vacuno siendo conducido por su amo al matadero después de un prolongado encierro estresante, es deplorable; pero mientras el animal, inconsciente de su destino, disfruta de su liberación, experimenta bienestar. Simplemente se da en el animal una sucesión de estados de ánimo: de estar angustiado, pasa a un estado de placer o disfrute. En la escala evolutiva, el mismo fenómeno se cumple en el homínido sapiens, con una obvia diferencia cualitativa, cual es la autoconciencia; ni aun el conocimiento es necesariamente óbice para el disfrute. El alcohólico empedernido se siente feliz, aun sabiendo que la ingesta de licor lo conduce a la tumba. El ser humano es consciente del colapso de su integridad física que en algún momento tiene que ocurrir, es consciente de la finitud y precariedad de su vida, mas esto no es óbice para que algunos sujetos se sientan felices.

El placer y la felicidad, son estados que se cumplen tan sólo en un sujeto: se trata de una experiencia vital, vivida. La felicidad no consiste en las condiciones objetivas en las que vive el sujeto: si una mujer pública es sustraída de las garras del mal vivir, se le da trabajo honesto y se le lleva a vivir en el confort de una convivencia decente y honesta, ella se siente desdichada, infeliz, pese a que sus condiciones de vida han dado un vuelco hacia

un mejor status social para ella. De aquí cabe inferir que las condiciones objetivas favorables al sujeto, no son determinantes de su felicidad, pues han de ser valoradas por dicho sujeto, quien ha de asumirlas con la integridad de su conciencia; y sólo así recibirá su influencia propiciadora de felicidad.

Y a la inversa, las condiciones objetivas no-propiciadoras de felicidad, por lo mismo, tampoco pueden ser óbice para que el sujeto, según sea su constitución temperamental y axiológica, se sienta feliz. Los esenios, torturados y ajusticiados por los verdugos de las legiones romanas, morían con una sonrisa de felicidad en su rostro. Escribió Flavio Josefo acerca de los esenios: "*Sonrientes durante los suplicios y burlándose de sus verdugos, expiraban con alegría como si de pronto volvieran a revivir".*

La sensación de bienestar en el mamífero superior, supone una respuesta refleja de su sistema nervioso central ante una situación objetiva, y dicha reacción depende de la predisposición de dicho sistema nervioso: un canino sacado a pasear por su amo, sentirá mayor placer si el paseo es su liberación de un prolongado y estresante encierro, que en caso contrario. En el humano, su respuesta refleja está guiada por una dirección axiológica. Ante las mismas condiciones objetivas, la reacción de su cerebro puede ser de una gama de grados, desde la displicencia hasta el más elevado disfrute: aquellas condiciones, no son determinantes de la sensación de bienestar. Concluyo que la sensación de bienestar es subjetiva y tiene el carácter de respuesta refleja.

Ahora bien: la felicidad, teniendo como un "mínimo" a la sensación de bienestar, no sólo comparte su carácter subjetivo, sino que además, está condicionada y no-determinada, por las condiciones externas al sujeto.

De lo dicho se desprende que no es dable estandarizar el papel desempeñado por la subjetividad, como lo hace Jean-Paul Margot. Este autor declara:

> Decir que nuestra idea de felicidad tiene un elemento subjetivo no implica que cada uno de nosotros invente su idea de felicidad: este ideal se construye según las formas y los criterios que son suministrados por la cultura y la sociedad (…) (Margot, 2007, p. 57).

Ciertamente, hay espíritus despersonalizados, estandarizados que construyen su ideal de felicidad copiando los criterios suministrados por la cultura ambiental. Pero también hay personalidades poderosas y creativas que inventan su peculiar ideal de felicidad, rompiendo con los cánones de su ambiente cultural y obedeciendo tan sólo a su interno impulso vital o a sus principios y postulados; tal, el caso de algunos santos.

1.4 LA RELATIVIDAD DE LA FELICIDAD

Considero que la felicidad no es otra cosa que el disfrute pleno y que como una tonalidad persistente compromete a toda la conciencia del sujeto. Su índole es eminentemente subjetiva, afectiva y existencial. Es disfrute también, por su carácter relativo; esto es, depende de la situación existencial del sujeto. Caminar rutinariamente por las calles del mismo congestionado centro urbano, atestado de peatones, vehículos y bocinas, bajo la insolación y el bullicio callejero estressante, puede que no me haga feliz. Pero si tal caminata la efectúo inmediatamente después de haber estado encerrado preso e incomunicado en

una oscura mazmorra durante cinco años, aquella caminata me reporta felicidad. Esta relatividad de una misma situación pone de manifiesto que la diferencia se debe a la diversa disposición existencial y/o temperamental del sujeto. En la naturaleza inanimada, las mismas causas producen los mismos efectos. Pero esas mismas causas no producen en la conciencia humana los mismos efectos. La diversa disposición del humano para apreciar axiológicamente lo mismo, esto es, para disfrutar o no, revela que tanto el disfrute como el no-disfrute son subjetivos y humanos; pero por lo mismo, versátiles y perentorios, sujetos al devenir de la vida mental del hombre.

Pero la susodicha relatividad también se manifiesta en la intersubjetividad: el modelo de felicidad preferido por la religiosa de clausura, no lo comparte el explorador con espíritu de aventuras. Depende ello del temperamento y de la personalidad de cada sujeto. La tal relatividad esta vez no es episódica y efímera como cuando se da en el mismo sujeto, pues es estable en el sujeto, pero es existencial: esto es, la relatividad depende de cómo la tome la felicidad la conciencia del sujeto feliz.

La felicidad tiene que ver con el conjunto de satisfacciones e insatisfaciones que el sujeto tenga de su vida, lo cual a su vez depende de su escala axiológica, de las normas morales que internalice y de las perspectivas que tome. Depende además, de las categorías axiológicas ("valores") y el ideal de vida que aprecie como "buenos": puede ser la gratitud, la sabiduría, la fama, la caridad, etc. Todo esto, el sujeto lo puede tomar como pautas o referentes de su realización personal: así, su vida puede parecerle feliz o no-feliz según que se haya adecuado o no a ese preciado ideal; una veterana artista de cine puede considerar su trayectoria como feliz porque fue muy famosa; mas un

delincuente estafador o un budista, el haber logrado la fama no lo vería como su verdadera felicidad. A un pacifista, vivir en un mundo sin violencia lo haría feliz, mas no sería el caso de un delincuente asaltante. Manifiesta David Peral (2016): "desde la perspectiva de la satisfacción, se requiere que el sujeto no sólo juzgue su vida como buena, sino que la valore como tal" (p. 11).

Aun más: cada sujeto, en diversos momentos de su vida, valora diversas virtudes, normas morales y categorías axiológicas tomadas como referentes de su experiencia vital. De tal manera, la satisfacción o insatisfacción que cada sujeto tiene de su vida, depende de la perspectiva por él adoptada para su apreciación axiológica. Juan en un momento de su vida, mientras es combatiente en el frente, valora el patriotismo; pero en un posterior momento de su vida, sintiéndose traicionado por sus compatriotas, acontece que su esposa está gravemente enferma a punto de perder la vida; es entonces que Juan ya no valora el patriotismo sino la fortaleza. Bien escribe David Peral (2016): "el sujeto adoptará un valor u otro en diferentes momentos de su vida (gratitud, fortaleza…) sin realmente poseer un compromiso con ningún ideal" (p. 12).

La diversa valoración de su vida la hace el sujeto sin cambiar necesariamente su escala axiológica, y desde diferentes perspectivas: Juan ha perdido a su entrañable amigo Luis a causa de una muerte intempestiva, y era la única persona que tenía a su lado. Juan se siente infeliz; pero en algunas ocasiones, al comparar su vida con la de Pedro, quien habiendo perdido a toda su familia, se quedó sin trabajo y sin dinero, Juan se siente feliz de conservar un buen puesto de trabajo y estar exento de apremios económicos. En otros momentos, recordando la

pérdida de su amigo Luis, experimenta un elevado grado de insatisfacción y de infelicidad.

Por lo tanto, la felicidad no es absoluta ni objetiva: no existe un paradigma de felicidad que nos permita, sobrepasando el sentir del sujeto, imponerle el dictamen "tú eres feliz" o "tú no eres feliz". Siendo así, rechazo la posición teológica compartida por Tomás de Aquino, Lawrence Devan y Liliana Irizar, según la cual la felicidad consiste en el despertar de nuestra capacidad de contemplar o nuestra capacidad sapiencial desinteresada y amorosa. Es una visión profunda y universal del Universo y de las personas (Irizar, 2008, pp. 75, 79 ss). Siguiendo el planteamiento de Dewan, Irizar declara: "(…) la felicidad perfecta, esto es, el bien absoluto y último que colma definitivamente todo deseo, sólo puede encontrarse en Dios, bien increado, perfecto e infinito" (Ibíd., pp. 70 s).

Contradice a este planteamiento la realidad, pues hay gentes que para ser felices no necesitan de ningún tipo de capacidad sapiencial desinteresada y amorosa. Los conquistadores mongoles, los sultanes, los caciques africanos y los piratas ingleses, desatando fechorías y crueles matanzas de humanos se sentían muy felices, pese a no disponer de aquella sapiencia amorosa.

La mencionada autora reconoce que pese a que el ser humano por naturaleza desea conocer, no todos reconocemos este deseo ni tenemos la intención de vivir esta vida contemplativa (Ibíd., pp. 89 s). No obstante, su paradigma es el de la genuina felicidad.

La autora pretende imponer un modelo de felicidad, olvidando que cada cual se siente feliz a su manera, y olvidando

la realidad social concreta de cada hombre: si habita en un país en paz o en guerra, libre o colonizado, con clases o sin ellas, bajo ocupación extranjera o sin ella, si ese hombre es opresor o es su víctima. Coincide con mi posición en este aspecto la doctora Adela Cortina (2000), quien escribe: "(…) la felicidad, que depende de los contextos culturales y tradicionales, incluso de la constitución personal. En el ámbito de la felicidad el monismo es ilegítimo y nadie puede imponer a otros su modelo de ser feliz" (p. 15).

1.5 LA FELICIDAD COMO *τέλος* SUPREMO

Existe una manera de pensar que atribuye a la felicidad el carácter de ser el fin supremo y el sentido de la existencia humana. Así lo suponía la tradición helénica, para la cual el fin de la moral es la perfección, y ésta va acompañada del goce puro. René Descartes identificaba el bien moral con los medios que están en nuestro poder para alcanzar la felicidad: subordinaba la conducta moral del sujeto a su felicidad. Por su parte, Mauricio Beuchot (2011) escribe: "La felicidad (…) sigue siendo la finalidad de la vida, el propósito de la existencia, aun cuando haya diversas ideas sobre la felicidad, a veces hasta contrarias" (p. 15).

Considero que el anhelo de felicidad es tan sólo una de las manifestaciones fenoménicas de una tendencia más fundamental en el ser humano: la tendencia fundamental y general de todo sistema material, aun los inorgánicos, es conservar su integridad; le denomino la "tendencia cósmica": es la tendencia de todo sistema material a mantener su integridad constitutiva, ofreciendo resistencia contra todo agente extraño a su

constitución (externo o interno) que amenace con distorsionar su integridad.

La conducta del felino responde fundamentalmente a esta tendencia: el león forastero en busca de reproducirse, invade una manada y mata a sus cachorros (paso 1); luego, se echa bajo la sombra de un árbol a descansar (paso 2). Ahora bien, entre ambos pasos no existe una relación teleológica de medio a fin, en el sentido de que el paso 1 sirva de medio: obsérvese que el paso 1 no es un medio conducente hacia el paso 2, como para que éste se constituya en el propósito final; no: más bien ambos pasos son fenómenos de la "tendencia cósmica". Estos dos actos son solamente manifestaciones de la tendencia fundamental de todo sistema material, a mantenerse; la diferencia entre ambos es solamente su posición cronológica, mas no es de naturaleza. Por lo tanto, el buscar la comodidad para sí responde en la línea evolutiva, a aquella tendencia a conservarse.

Aun más: en el humano, un *τέλος*, para tener condición de tal, debe ser perseguido conscientemente por el individuo, pero no es el caso; el hombre trabaja porque tiene que vivir; hace ciencia porque le mueve la curiosidad…; en ningún caso se plantea: "quiero ser feliz". De tal manera, aspirar a la comodidad, al bienestar, al confort, no es la meta final hacia la cual vayan enderezados todos los demás propósitos del hombre, como cree Mauricio Beuchot: es un impulso más, expresión de la "tendencia cósmica".

Por lo tanto, siendo el *homo sapiens* un eslabón de la línea evolutiva, su anhelo de felicidad no es más que una de las muchas expresiones de la "tendencia cósmica", y de ninguna manera es

un fin supremo que supraordine toda su conducta. Definitivamente, la tendencia humana a la felicidad no es un *τέλος* sino un fenómeno de la "tendencia cósmica" como lo son los reflejos e instintos, las valoraciones y la vida espiritual del hombre. Y hay casos en los que el anhelo de felicidad está superado por alguna otra aspiración, que sí lidera la vida del sujeto: situaciones de la vida, en las que el sujeto renuncia voluntariamente al anhelo de felicidad: un enfermo con sufrimientos insoportables, con una vida miserable y sin esperanzas de salvarse del infortunio, puede persistir en seguir viviendo solamente por el cumplimiento del deber, o por aferrarse a conservar su identidad bio-psíquica. O bien, una frágil mujer que renunciando a la seguridad de su hogar se integra a las filas de la resistencia en combate para defender su pueblo o nación invadida por una potencia extranjera (como las heroínas sur-vietnamitas ante la agresión yankee). En todo esto, lo que lidera y polariza la inquietud del sujeto no es ningún anhelo de felicidad, sino su rechazo frente a todo aquello que amenaza su integridad -física, psico-somática, moral, étnica o cultural-. Si como consecuencia sobreviene la felicidad, ello es un subproducto de la decisión del sujeto.

Pero además, aquella manera de pensar en examen, aceptada como norma, es una concepción antropocéntrica de la felicidad: la Humanidad entera, a fin de lograr su goce y perfección, podría decidir qué especies habrán de extinguirse y cuáles habrán de sobrevivir, y asimismo, podría imponer cambios genéticos transgénicos en la naturaleza para someterla a su fin supremo que es el goce puro.

Pero esta manera de ver, no sólo subordina a lo no-humano ante nuestra especie sino que además, no existe algún

fundamento racional para que en la escala axiológica no puedan colocarse algunos otros "valores" superiores a la perfección y el goce puro, aun desde una perspectiva antropocéntrica; por ejemplo, el sacrificio, la penitencia no-egocéntrica. ¿Qué decir de aquellos espíritus que abrazan como propósito de su vida alguna elevada causa, a costa de su sacrificio personal, y aun a costa de su propia vida? El ser humano es un núcleo de intencionalidades.

Es más: aquella meta planteada, no es algo revestido con la categoría modal de la necesidad en la naturaleza humana: nada nos dice que necesariamente el ser humano por su propia naturaleza aspire a su felicidad. El paradigma, aplicado a la Humanidad, puede no armonizar con las metas del individuo de una época. Me explico: un individuo puede plantearse como meta válida, sacrificar su realización personal y su goce personal en procura de la perfección y el goce de los demás; o bien: la generación presente puede sacrificar su goce en procura de la perfección y el goce de las generaciones futuras: nada realista esto, pero moral y axiológicamente, tiene fundamentos racionalmente válidos.

La felicidad plena –entendida como felicidad plena personal–, es un anhelo, pero no es el distintivo de todo anhelo humano: mártires y héroes hombres y mujeres, auto-sacrificados por el bienestar de los demás, persiguieron supremos ideales tales como la justicia universal, la dignidad de la patria, aliviar el dolor de los miserables, y los persiguieron sacrificando voluntariamente su felicidad individual, su bienestar, y su propia vida. Es cierto que en algunos casos hay gentes que subordinan su dolor a la felicidad del alter, en la cual ven comprometida su propia felicidad: un héroe que sacrifica su vida para con ello

evitar una masacre masiva de sus compañeros; pero en otros casos, ni la felicidad propia ni la ajena cuentan en los humanos anhelos.

La doctora Adela Cortina (1995), adjuntándose a la tradición aristotélica, escribe: "Todos los hombres tendemos a la felicidad y nadie puede negar que lo hace. Evidentemente, cualquiera, aunque sea tratando de servir a los marginados de la tierra, busca su felicidad (…) la felicidad es un término para designar el logro de nuestras metas, la consecución de los fines que nos proponemos (...) Mi felicidad es mi peculiar modo de autorrealización" (p.54). Ligar nuestra felicidad a nuestra autorrealización, nuestras metas y fines que nos proponemos, es colocarla a nuestra felicidad como el *τέλος* de nuestra vida. Reconozco que el ser humano como ser viviente que es, ante la alternativa entre la felicidad y la infelicidad, prefiera a la primera, determinado evolutivamente por la "tendencia cósmica", pero cosa muy diferente es colocar a la felicidad como el propósito máximo de cualquier existencia humana, y más aun, como el deber-ser hacia el cual debe estar orientada la vida humana.

Ahora bien: tanto la felicidad como los otros objetivos anhelados, son alcanzables en pequeña escala: logro ser plenamente feliz en un día de campo, o durante mi onomástico …Pero cuando estos objetivos del anhelo humano son vistos holísticamente, son inalcanzables. En esto concuerdo con Jean-Paul Margot, quien señala que el hombre está cercado por la muerte, "limitado en su potencia, condenado al fracaso, a la duda y a la insatisfacción" (p.59). Se impone entonces la pregunta: ¿por qué son inalcanzables? Y en esto, se diferencia el hombre del animal no-humano: éste está cercado por la muerte, la enfermedad y el predador; pero no aspira conscientemente a

proyectarse más allá de estas limitaciones naturales. El hombre, por el contrario, es consciente de su indigencia existencial, y trasciende: quiere rebasar sus límites naturales: quiere ser más reconocido, extender siempre su dominio, ser siempre joven, vivir más tiempo, disfrutar más de la vida, conocer más, tener mayor poder: son inclinaciones universales en el hombre, más o menos conscientes y más o menos controladas según sea el nivel evolutivo de cada cual. Pero estas inclinaciones sobrepasan el marco natural de su existencia. La realidad propia y la ajena se rigen por sus propias leyes de desarrollo, en tanto que su voluntad pretende saltar la valla de estas leyes.

La felicidad individual, siempre fue, es y será inalcanzable en su plenitud, por la sencilla razón de que siendo holística, se proyecta hacia lo infinito. Pero la felicidad colectiva también es inalcanzable, dada la complejidad geográfica, histórica y cultural y social de la vida humana: cualquier individuo de la especie de los ñus africanos gusta de migrar en busca de pastos; pero en la especie humana, aquello que procura algo de felicidad a un individuo no le procura felicidad a otro; la felicidad de los opresores se nutre y del infortunio de sus víctimas.

1.6 MI FELICIDAD NO DEPENDE DE MI CORRECTA MORAL

Sobre el deber-ser, escribe refiriéndose a Immanuel Kant, Alasdair Macintyre (2004): "cree también que nuestra concepción de la felicidad es demasiado vaga y cambiante para que nos provea de una guía moral segura" (p. 66). Más adelante, refiriéndose a los preceptos morales, escribe: "Oponerse a ellos será estar frustrados e incompletos, fracasar en conseguir el bien de la felicidad racional, que como especie nos es intrínseco

perseguir" (p. 77). Es decir, el autor, asocia a la felicidad con el deber-ser moral, lo cual le da un carácter de propósito exigido o *τέλος*. Yo discrepo; qué tal un gobierno genocida: sus principios morales que incluyen el producir matanzas, y su consecuente conducta moral, le reportan felicidad. Según Mac Intyre, esa felicidad racional es para él una guía segura. Empero, nuestro respeto por lo que nos rodea, no puede ser dirigido y condicionado por el patrón de nuestra subjetiva felicidad: nuestra conducta asume un sentido moral, solamente en la medida en que afecta a los derechos, la dignidad o la integridad del alter; es esto lo que debe contar como criterio para direccionar nuestra conducta moral, y no nuestra subjetiva felicidad, como insinúan estos autores.

Definitivamente, la felicidad no implica ningún imperativo moral; es verdad que felicidad e imperativo moral pueden ser concomitantes en el sujeto ("soy feliz cumpliendo mis deberes"), pero dicha concomitancia es contingente, y no necesaria. La constitución ontológica de la felicidad no implica la moral, ni viceversa -aunque de hecho pueden estar en el sujeto, ambos entrelazados-. Existe una inveterada tendencia a identificar a la felicidad con la plenitud, la perfección, el modelo de vida, y todo esto signado por el deber-ser. Escribe Jean-Paul Margot (2007):

> Si el hombre quiere ser feliz, no debe olvidar que la felicidad es el resultado de una conquista primero sobre él mismo y luego sobre un mundo en el que debe tener en cuenta no solamente las fuerzas naturales, sino también a los demás hombres (…) Nuestra propia felicidad está siempre ligada a la búsqueda de la felicidad de los demás" (p. 59).

Con esto nos está diciendo el autor, que una felicidad que no entraña la auto-conquista y la felicidad de los demás, no es felicidad. Empero, su planteamiento no encaja en el ser de la

felicidad: existe el hombre desordenado en su vida, sin un norte, sin ningún plan de vida, dominado por sus impulsos animales, y que además, erige su bienestar sobre la base de arrebatárselo a sus víctimas: y ese hombre tiene un bienestar irracional, caótico, egoísta, pero *se siente* feliz. Estoy de acuerdo en que no *debiera ser* así; pero de hecho es así.

1.7 EL PAPEL DEL AMOR EN LA FELICIDAD

Hay autores que colocan el amor como el principal constitutivo de la felicidad. Escribe Mauricio Beuchot (2011): "(…) la virtud principal es la del amor, y que su ejercicio redunda en felicidad. Todo lo que se avance en esa dirección da felicidad al hombre y es, por ello, su sentido" (p. 11) "A pesar que hay muchos sentidos que se proponen (…), se puede señalar el amor, el afecto, la amistad, como el que más nos llena, el que mejor la colma, y nos deja satisfechos, felices" (Ibíd., p. 15) -Mauricio Beuchot entiende el amor como amistad-.

Discrepo de tal planteamiento, pues no le hallo fundamento racional ni verosimilitud. Se puede ser feliz debido a ser amoroso, pero no necesariamente: para ser feliz, no es necesario ser amoroso. Si se supone que el amor, entendido como ἀγάπη, es entrega absoluta y empatía hacia la interioridad del otro, y hacerla propia la interioridad de éste, hay y hubieron individuos que sin esta proeza, disfrutaron de prolongados períodos de felicidad: los piratas ingleses, los emperadores romanos, algunos sultanes, pese a ser despiadados en sus crímenes y apáticos ante el dolor de sus víctimas. La felicidad, para constituirse, no necesita del amor, porque dicha felicidad es un estado subjetivo y egocéntrico, y por el contrario, el amor es trascendencia generosa hacia el ser amado, que le da algo. Luego, la existencia de un *alter*

receptor le es contingente, ocasional, para la existencia de aquél estado subjetivo. Hay individuos muy espirituales desbordantes de amor, y son felices amando, gracias al amor que prodigan; pero no es posible generalizarlo, colocando al amor como *conditio sine qua non* para que el sujeto logre ser feliz.

De otra parte, paréceme dudoso que el amor garantice la felicidad como creen aquellos autores. Gloria Gallego (2016), escribe: "El conocimiento y el amor bien ordenados llevarán a una felicidad plena y autorrealización de la persona (…) se amará a la persona por el valor que en sí misma tiene" (p. 178). La madre gestante que, sabedora de que su hijito va a nacer minusválido o tarado, decide proseguir con el embarazo y "tenerlo", y "carga con su propia cruz", en una vida de martirio; su suplicio lo asume con amor, pero siendo suplicio no es deleite; luego, no puede ser felicidad.

Volviendo a Mauricio Beuchot: escribe este autor (2011): "(…) la felicidad está más del lado del afecto, del amor, de la amistad (…) es el afecto, el amor, el que llena la vida, nuestra vida" (p. 14).

Si alude a "colmar" la vida, se está refiriendo al deber-ser de la plenitud, o de la felicidad, confusión que yo rechazo en otro lugar del presente trabajo. Ahora bien: tomando en cuenta el deber-ser de la felicidad propuesto, ser afectuoso o amoroso no significa necesariamente ser feliz ni haber asumido el modelo ideal de vida: puede tratarse de una *φιλία* egoísta limitada a un sector limitado de entes, y que por lo tanto sería incompatible con las exigencias sociales: una *φιλία* que cohabite con estructuras sociales de sojuzgamiento y marginación, y por lo tanto, incompatible con las exigencias sociales. Su felicidad

tampoco compatibilizaría con las estructuras sociales de sojuzgamiento imperantes en su medio; y entonces, esa felicidad egoísta no es el modelo de felicidad que la humana sociedad necesita de sus miembros.

1.8 REPERCUSIÓN DEL MEDIO SOCIAL SOBRE EL MODELO DE FELICIDAD

Estoy de acuerdo con Jean-Paul Margot (2007), quien señala que la concepción de la felicidad varía según sea la época y el tipo de sociedad (p. 57). Pero a renglón seguido, dice que nuestra sociedad occidental está reencontrando los valores apolíneos: vida simple y tranquila, búsqueda de un equilibrio interior, y asimismo, que este modelo contribuye a configurar en los sujetos el ideal de felicidad (p. 58).

No obstante, yo no veo qué de apolíneo puede existir en una sociedad post-moderna signada por el consumo hedonista y materialista, signada por el presentismo egoísta, mezquino e irresponsable. Apolíneo, hace alusión a un equilibrio de valores y equilibrio entre lo espiritual y lo corpóreo; pero nada más ajeno a la sociedad occidental: la expansión antrópica representa una invasión irracional y brutal sobre los espacios naturales, humanización tanática motivada por los apetitos materialistas corpóreos y hedónicos de confort; esto conlleva un deterioro criminal e irreversible de la naturaleza que rodea a la sociedad occidental. Es un materialismo pre-sentista, e irracional que está conllevando a la auto-destrucción de la propia sociedad occidental. Este horror está asociado a un modelo de felicidad hedónica y grosera, que la clase opresora lo impone a los pobres como un ideal, valiéndose de los medios de comunicación masiva. En tal sociedad consumista y materialista, está ausente

pues la tendencia apolínea. El modelo dominante de felicidad está marcado por las relaciones capitalistas de producción, que son la infraestructura que sirve de base a ese perfil de hombre con semejante modelo de felicidad materialista, hedónico y antropocéntrico. Distinto es el caso de las comunidades ancestrales, en las que aún no ha penetrado la influencia del capitalismo: en ellas dominan los "valores" propios de su cultura ancestral: vida simple y tranquila, búsqueda de un equilibrio entre las necesidades humanas y la conservación del medio natural, y el equilibrio entre la producción y el consumo. Es pues desde una perspectiva materialista de la sociedad como se pueden explicar las influencias del medio cultural sobre el modelo personal de felicidad.

Existe una relatividad de las concepciones sobre la felicidad, dependiendo del tipo de sociedad y de la estructura de clases sociales; tiende a ser distinto el ideal de felicidad forjado por el individuo según que su nación se encuentre en paz o invadida por una potencia agresora, y según que él sea opulento o que afronte la miseria material. Margot afirma que esta relatividad de las concepciones acerca de la felicidad explica, el halo de oscuridad que envuelve la noción de felicidad (Ibíd.,p. 58), y yo sostengo que es todo lo contrario: esta relatividad no oscurece la noción de felicidad: muy por el contrario, ayuda a explicarla, y al explicarla, la aclara, porque la ilumina con un enfoque materialista y clasista.



2. LA PLENITUD HUMANA

2.1 PLANTEAMIENTOS ACERCA DE LO QUE ES LA PLENITUD HUMANA Y SU FUNDAMENTO

2.1.1 EL LEMA DE PÍNDARO Y EL PARADIGMA DE SU AUTORREALIZACIÓN

El lema de Πίνδαρος "llega a ser quien eres" –"genoi hoios essimathon"– (Πίνδαρος, Píticas, II, 72), encierra un mensaje muy edificante, y es que valora la autenticidad en tanto que rechaza la despersonalización que supone un sujeto que renunciando al potencial autóctono de su propio ser, asume el ser ajeno, tomándolo como pauta de su acción vital. Según la interpretación que en la época de Píndaro se le daba al lema, éste significa "llega a ser aprendiendo quién eres", y quiere decir "hazte el que puedes ser imitando a los dioses": alcanza prácticamente el modelo de perfección natural del hombre, desde la situación amorfa en que te ha puesto la naturaleza; ¡fórmate bueno y bello!, ¡fórmate a tí mismo!"[1]. Pero definitivamente, esto no era entendido como autorrealización.

El espiritualismo católico acoge el lema de Píndaro partiendo de una naturaleza del hombre que demanda realización: las dimensiones física, intelectual y espiritual (amor, voluntad, carácter, espíritu, Dios). Plantea que la formación del hombre ha de conducirlo al desarrollo pleno e íntegro de estas tres dimensiones.

Los humanistas espiritualistas declaran su filiación al lema de Píndaro para fundamentar la autorrealización del individuo que proclaman. Empero, el citado lema, lo que enfatiza y a lo

---

[1]Falgueras Salinas, I. (1998), p. 8.

que realmente exhorta es, la autenticidad: nos dice: "llega a ser *quien eres*", vale decir, "llega a ser *tú mismo*". Ahora bien: ese "*quien eres*", habida cuenta de la diferencia constitutiva de cada individuo, es supuestamente, un potencial que trae el individuo al nacer, y que reúne tanto lo universal de la especie humana, como lo singular del individuo; varía por lo tanto, de un individuo a otro. Píndaro me dice que en el proceso, no lo adultere mi potencial contaminándolo con los potenciales de otras personas; y esto supone un auto-conocimiento de mi peculiar potencial, aliado a mi voluntad de darle "realización". Puesto que el *llegar a ser* es un proceso natural del individuo en sociedad, no requiere ser exhortado. Nadie tiene que exhortarle al elefante "llega a ser tú mismo"; el "llega a ser", resulta ser una expresión meramente retórica.

El espiritualista lo toma al lema –indebidamente–, en el sentido formativo y aristotélico: que el individuo trae al nacer, un potencial que tiene que realizarse en un proceso que debe conducir al estado de "acto" para lo cual está llamado, estado que debe ser fiel al potencial: "tú mismo". Yo pregunto: el individuo que tiene en el contenido de este potencial, la zoofilia o la pedofilia, ¿también ha de dar realización a estos rasgos, puesto que son su "*quien eres*", su ser auténtico?

Ahora bien: la genuina autorrealización implica que, bajo la influencia del *ἔθος* y la *παιδεία* se enderecen las tendencias e impulsos morbosos y antisociales contenidos en el potencial del individuo. Si creemos que la exhortación "llega a ser tú mismo" va en la línea de la actualización de una *δΰνᾰμῐς, el "tú mismo"* incluye las desviaciones morbosas del potencial que por lógica, tendrían que ser actualizadas, esto es, desarrolladas hasta su plenitud, pues el sujeto tiene que conservar su identidad. Mas

semejante "acto" no es lo que aceptaría el espiritualista con su proceso formativo. El lema de Píndaro, pues, no le sirve en este aspecto de la actualización, y que insiste en explotar.

Ciñéndonos a la semántica de la máxima, entre la exhortación de Píndaro y el paradigma formativo del espiritualismo, existen diferencias con respecto a "el que eres": la identidad en el lema de Píndaro, entre el potencial y la fase del "acto", excluye la diferencia: la identidad del sujeto ha de incluir sus deformaciones; el "el que eres" del "acto", ha de ser idéntico al "el que eres" del potencial: recoger y asimilar indiscriminadamente todo el contenido de éste; por el contrario, la identidad a la que aspira el espiritualismo, debido a la intervención del ἔθος modificador del potencial, incluye la diferencia: el sujeto intervenido por la *παιδεία* es el mismo que antes, pero ya no es lo mismo:

En el hombre hay un deber-ser que se le impone como exigencia social y cósmica, es decir, como integrante de una comunidad humana y de una comunidad cósmica; ese conjunto de exigencias le vienen desde adelante y no desde atrás: esto es, no las trae inscritas al nacer; si así fuera, los niños-lobo lograrían su "plenitud". Son exigencias morales que responden a las exigencias planteadas por las necesidades de la sociedad; son exigencias que se le imponen al individuo, para con todo el orden que está más allá de su ego, y de lo cual forma parte. Advierto que estas exigencias morales no las trae el individuo impresas al nacer, como la planta trae su código genético: son más bien exigencias morales exógenas, heterónomas, que desde fuera lo convocan por ser parte del medio natural y del medio social; es así, porque se trata de un ἔθος y como tal, es adquirido. Lo que se autorrealiza en el individuo es su capacidad

para internalizar el ἔθος. En la fase de la "efectividad", su contenido no estaba en el potencial sino que le viene de fuera.

Aquello que excluye el lema de Píndaro es, la posibilidad de una transformación progresiva o regresiva involutiva que conservando tan sólo la identidad de la persona, altere el contenido del potencial.

Para el individuo, el acogerse a este llamado, no puede estar contenido en la exhortación de Píndaro, pues el "tú mismo" tendría que estar íntegro en el potencial. El "llega a ser" de la máxima, demanda un proceso cerrado y absolutista. Definitivamente, es ajeno a la verdadera exhortación del lema.

Por lo tanto -y aquí concluyo-, el lema de Píndaro no se adecúa al paradigma de autorrealización planteado por el espiritualismo.

2.1.1.1 El egocentrismo del *τέλος* pindárico

La psicología humanista entiende por autorrealización, el desarrollo del potencial del individuo; pero cuál es ese potencial: las necesidades del sujeto; y la autorrealización es la satisfacción de la moralidad, la creatividad, la espontaneidad y la falta de prejuicios. Sólo así el individuo logra ser feliz, y logra su plenitud. Personalmente me parece inadmisible este enfoque, pues sus miras se centran en tan sólo el interior psiquismo del individuo: lo que interesa es que el individuo se sienta feliz y realizado; por lo tanto, es un enfoque individualista y psicologista, pues elude la dimensión social y moral del individuo: puesto que la conducta moral se mide por sus consecuencias para el otro y lo otro, ninguno de ambos cuenta en el paradigma en examen. Es innegable que la autorrealización y la plenitud son deseables y necesarias; pero aquí lo son tan sólo desde la estrecha

perspectiva del hombre individual, haciendo abstracción de su dimensión social y cósmica.

Observo pues que el *τέλος* del mencionado lema de Píndaro acogido por la pedagogía tradicional, entraña un mensaje individualista y egoísta. El "quien eres" de la máxima varía en cada individuo. El lema promueve el egoísmo: lo que debe interesar al individuo es lograr su "plenitud", entendida como la realización de su potencial interior. Si esta plenitud concuerda o no con las exigencias sociales o con el respeto a la naturaleza, eso no cuenta. Siguiendo esta perspectiva, se autoriza a un gángster a "llegar a ser quien eres". Y por esta razón, este paradigma de autorrealización lo exime de todo compromiso de moral universal y promueve el relativismo moral. Por lo mismo, es una posición encubridora de las fechorías del opresor, del depredador, y de todo aquél que desafía a la moral universal.

La actualización que propone la máxima, se agota con beneficiar a tan sólo el individuo: se nos inculca que un individuo que ha logrado desarrollar sus destrezas, habilidades y aspiraciones "buenas", eso es suficiente para lograr su plenitud; pero es una plenitud orientada a satisfacer tan sólo sus intereses individuales. Es necesario; pero más importante y urgente que lo que él necesita para sí, es lo que su entorno social y cósmico necesitan de él, por la vía de las exigencias morales. Crueles genocidas del escenario contemporáneo, entre ellos, el mandatario que ordenó las torturas en Guantánamo, fueron hombres en cuya juventud se formaron bajo una educación inspirada en la máxima de Píndaro "llega a ser quien eres"; y los crímenes impunes que han cometido, forman parte de su "quien eres".

Según Aristóteles, la máxima de Píndaro supone una sincronía entre la autorrealización y el auto-conocimiento: esto es, uno se conoce por autorrealización, y mediante este conocimiento aprende lo que tiene que realizar[2]. Obviamente, el genocida es consciente de que sus crueldades expresan su personalidad: su auto-conocimiento y su autorrealización siempre fueron de la mano. No sin razón Aristóteles, quien aceptaba la máxima de Píndaro, escribió: "lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno" (Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1178 a 5-9).

Alfredo Marcos, afiliándose a la máxima de Píndaro, puntualiza que la realización de cada individuo –a la que denomina "verdad práctica"– es por acuerdo de intelecto y deseo; y que es un proceso de actualización de capacidades humanas que se da bajo la guía de la prudencia. Acoge las ideas de Aristóteles de que "realizando acciones justas se hace uno justo"; es decir, que para conocernos como verdad ("conócete a ti mismo"), tenemos que hacernos[3].

No obstante: bien sabemos que el deseo, la prudencia y el concepto de lo que es justo, varían en cada persona según sea su escala axiológica y su nivel evolutivo. El propio Marcos puntualiza que la autorrealización es individual en cada persona –lo que él denomina la "diferencia constitutiva"–. Siguiendo la lógica del autor, estimo yo que la autorrealización será guiada por diversas pautas en el genocida y en su víctima, pues cada cual aplicará lo que él considera el deseo válido y la prudencia válida: declara el autor que el sujeto, si en él concuerdan el deseo

[2] Marcos, A. (2014).
[3] Ibid.

y la inteligencia, se va "mejorando" a sí mismo. Me parece inadmisible que porque un cazador deportivo actúa guiado por lo que él considere el buen deseo y la buena "inteligencia", se esté "mejorando a sí mismo": eso es llegar al atomismo moral y al verlo al hombre abstraído de su dimensión social.

2.1.1.2 El lema de Píndaro elude la dimensión social del hombre

No me opongo a que el individuo dé actualización a aquellas potencialidades cuyo desarrollo va a contribuir a su enriquecimiento ontológico, a su perfeccionamiento como persona; por ejemplo, sus conocimientos, sus destrezas y habilidades, su vocación; a lo que me opongo es, que a esta actualización se la califique como "la plenitud" del individuo, de manera universal, genérica, sin considerar las condiciones concretas de cada cual. Que esta actualización es deseable y necesaria para el individuo, qué duda cabe; lo que no acepto es, que esta actualización o autorrealización sea exhortada universalmente como el ideal de vida de todo hombre. Y no lo acepto porque, habida cuenta de las contradicciones sociales y la conflictividad del hombre, la plenitud de uno se halla en conflicto con la plenitud del otro: la plenitud del mandatario torturador y genocida, se afirma negando la plenitud de su víctima.

He de advertir que las características de esta autorrealización, se pretende aplicarlas sin distingo, tanto a un opresor expoliador y criminal, como a su víctima. Sí: también el opresor puede imitar a su dios, y tener las dimensiones física, intelectual y espiritual -pues tiene amor, voluntad, carácter, espíritu, y algún dios en el que cree-. Esto significa que tanto el opresor como su víctima, en el mismo contexto social, ambos

se autorrealizan; cada uno habría de cumplir el "llega a ser quien eres"; pero la vida los enfrenta a estos "quien eres" en una contradicción antagónica irreconciliable. Si el opresor y su víctima, ambos siguen el lema de Píndaro, el "llegar a ser" de cada cual es imposible sin la aniquilación del "llegar a ser" de su opuesto, por ser su negación.

La contradicción también puede darse entre el individuo y las supremas categorías axiológicas de su medio social: el zoofílico, la ninfómana, el talador de bosque vírgenes y el fabricante de transgénicos tratará cada cual, de "ser lo que es", y lograr su lugar para su estilo de vida dentro del tejido social.

Alfredo Marcos puntualiza que la realización de cada individuo se realiza por la vía de la "prudencia[4]; mas necesito recordarle las contradicciones antagónicas de la sociedad: lo que para el opresor y el delincuente es prudente y acorde con su razón práctica, para su víctima es "imprudente" e irracional. Siguiendo la lógica de Marcos, las relaciones entre el torturador y su prisionero, que son de abuso y de atropello, estarían justificadas, dado que el torturador se guía por lo que él considera la "prudencia" válida y los "deseos" válidos. Tómese en cuenta que Marcos interpreta a la máxima de Píndaro como que existe una naturaleza humana general: el hombre es animal, racional y social. Por lo tanto, el planteamiento del autor da cabida a un deber-ser del abuso y la maldad; y creo que desde una perspectiva *social*, es inaceptable eso.

Estas incongruencias se producen porque la interpretación que el humanismo espiritualista le da al lema de Píndaro,

---

[4] Marcos, A. (2014).

considera al individuo aislado de su entorno social, mutilado de su dimensión social: un individuo unidimensionado.

2.1.2 LA AUTORREALIZACIÓN COMO EFECTO DE LA TRASCENDENCIA HACIA EL SENTIDO DE LA VIDA

En cuanto al modelo de autorrealización propuesto por Víktor Frankl: este autor rechazaba la autorrealización entendida como un auto-despliegue de un potencial interior en busca de la felicidad; para él, la autorrealización se cumple cuando no se la busca, y en la medida en que el individuo trasciende hacia el mundo, esto es, cuando entregándose a una causa o a una persona amada, le halla sentido a su sufrimiento. Frankl puntualizaba que la autorrealización no puede ser en sí misma una meta, ya que cuanto más nos esforzamos por conseguirla, más se nos escapa:

> (…) pues sólo en la medida en que el hombre se compromete al cumplimiento del sentido de la vida, en esa misma medida se autorrealiza (…) la autorrealización no puede alcanzarse cuando se considera un fin en sí misma, sino cuando se le toma como efecto secundario de la propia trascendencia[5].

Si en alguna ocasión el "logoterapeuta" toma en cuenta el "deber-ser" del paciente, se lo relaciona con Dios, con la esposa, con los hijos, o con lo que el paciente valore como importante en su vida, y que eso le dé sentido a su sufrimiento y lo haga aceptable, no interesa lo que valore: "El segundo modo para encontrar un sentido en la vida es sentir por algo como, por ejemplo, la obra de la naturaleza o la cultura; y también sentir por alguien, por ejemplo el amor"[6].

---

[5] Frankl, V. (1991), p. 63.
[6] Ibid.

Declara Frankl, que se descubre el sentido de la vida mediante la actitud que tomemos al cargar con nuestro sufrimiento, pues le damos sentido a dicho sufrimiento: "Al aceptar el reto de sufrir violentamente, la vida tiene hasta el último momento un sentido y lo conserva hasta el fin"[7].

Le respondo a Frankl: estoy de acuerdo en que el individuo debe trascender hacia el mundo mediante el amor, o hallándole sentido a su sufrimiento personal. Pero esta recomendación tiene valor única y exclusivamente en el ámbito psicoterapéutico, es decir, orientada hacia la salud mental del individuo. Se excluye de esta perspectiva, la responsabilidad moral que debe entrañar su conducta frente a su entorno natural y frente a su entorno social. Esta valoración es subjetiva y por lo tanto, lo sustrae al individuo de su deber-ser para con su comunidad. Un militar genocida podría aceptar el sufrimiento de sus pesadillas post-masacre, hallándoles un sentido: las masacres que le asestó a la población civil eran para salvar el "sistema democrático". Así, cualesquiera logra su "autorrealización" proyectándose hacia el mundo; pero yo le pregunto al autor: y "el mundo", ¿cómo queda?; ¿quién apaga el dolor de ese hijo a quien los uniformados de Cayara asesinaron a su padre en su presencia?: le pediremos también a la víctima que busque algún sentido para su sufrimiento: que al no haber muerto antes que su padre, le ahorró a éste el tormento de lamentar la muerte de su hijo. Con ello logramos que el militar genocida y el huérfano se autorrealicen "proyectándose hacia el mundo" (borrón y cuenta nueva), Pero esto no es lo que necesita la sociedad: lo que necesita es paz social y justicia social. En consecuencia, la autorrealización que pretende universalizar Frankl, genera un individuo autorrealizado, egocéntrico y excluido

[7] Frankl, V. (1991), p. 64.

de su deber-ser para con su entorno, esto es, un individuo amoral, mutilado, unidimensional.

Rechazo esta manera de pensar, porque soslaya la dimensión social del ser humano, y soslaya también la conflictividad de la convivencia humana y las contradicciones sociales. Coincide con mi criterio Antonio Bernal, quien califica a estos enfoques humanistas como "individualistas"; esto es, que propenden a efectuar una interpretación de la persona aislada del proceso colectivo e histórico en el que construye su autonomía[8].

Pero además: la autorrealización que el autor propone, además de meramente subjetiva y psicológica, es conformista: hallarle un sentido a mi sufrimiento, da pie para que me conforme y rehúse a luchar en pos de mi real liberación; induce a la víctima de la humillación y del despojo, a la pasividad y aceptación del sistema, pero esto es precisamente lo que quiere su victimario.

2.1.3 LA AUTORREALIZACIÓN COMO AUTOAPROPIACIÓN

Rahel Jaeggi rechaza la autorrealización como un auto-desarrollo, crecimiento o desarrollo interior, como un cultivo narcisista que el sujeto haga de su ser, un "volverse sí mismo"[9]. Según ella, el ser del sujeto no es una esencia previa interior y auténtica, a la que el sujeto debe recuperar para realizarse: el ser del sujeto es la suma de sus acciones: "Si preguntamos qué es lo que una persona realmente quiere, ni ella ni nosotros podemos decidirlo buscando en lo que sea su 'interior', sino

---

[8] Bernal, A. (2002), p. 20.
[9] Jaeggi, R. (2014), pp. 128, 228.

sólo preguntando qué realmente (ya siempre) está haciendo en lo que hace (…)"[10].

Por lo tanto, ella propone otra alternativa de autorrealización: declara que el sujeto se constituye a sí mismo mediante las relaciones que tiene con otros y con lo otro: constituyen un compromiso o involucramiento con el mundo[11]. Es la "apropiación", que se expresa en la transformación de lo que se da. Escribe la autora: *"(…) overcoming alienation does not mean returning to an indifferentiated state of oneness with oneself and the world; it too a relation: a relation of appropiation"*[12].

Es un proceso en el cual se produce una relación práctica del sujeto con el mundo: el sujeto al involucrarse en el mundo, se apropia del mundo y también se apropia de sí mismo, en la medida en que está bajo el comando de sí mismo. Estas relaciones de apropiación son motivadas por el interés del sujeto en resolver los problemas que los modos de vida socialmente constituidos le plantean al sujeto. Éste, en la medida en que afronta dichos problemas, se "apropia" consigo mismo y con el mundo: se constituye. Dice la autora, del sujeto: "(…) establece relaciones entre relaciones, se constituye a sí mismo en y mediante las relaciones que tiene con otros y con lo otro de forma más general y no existe fuera de estas relaciones"[13].

Pues bien: para la autora, esto, a lo cual denomina "apropiación" (*Selbstverwirklichung*), es la autorrealización del sujeto, y consiste en estar bajo el comando de uno mismo, y en saber cómo tratar de forma apropiada con aquél o aquello que

[10] Jaeggi, R. (2014), p. 183.
[11] Jaeggi, R. (2004), pp. 128, 188.
[12] Jaeggi, R. (2004), p. 1.
[13] Jaeggi, R. (2004), p. 188.

uno no es. Esta apropiación se efectúa según la autora, en la medida en que el sujeto intenta resolver problemas prácticos. En esta autorrealización el sujeto persigue sus propios fines, su propio bien, y hace suyo el significado de su actividad. Escribe la autora: "Entramos en tales experimentos no por la experimentación en sí sino con el objetivo de resolver problemas (…) que emergen de una forma particular de vida"[14]. Y en cuanto a la realización, precisa: "Podemos hablar de una autorrealización sólo cuando orientamos nuestras vidas como un todo hacia fines que perseguimos por nuestro propio bien"[15].

Considero que la autora hace bien en calificarlo al sujeto de "relacional", pues las relaciones sociales constituyen al individuo. Asimismo, los problemas prácticos son dificultades que le salen al paso al sujeto en su empeño por lograr sus propósitos, propósitos que se los plantea buscando su propio bien; y es deseable que el sujeto los haga los fines como suyos. No obstante, me pregunto: ¿es deseable llamarle a esta "actividad", "autorrealización"? Adviértase que la resolución de problemas puede obedecer a tan sólo los apetitos mezquinos y zoológicos del individuo, y el "propio bien" obtenido por el sujeto, puede lograrlo a base de agredir o afectar a su entorno. Los césares y generales romanos se enfrentaban con el problema de buscar ser ratificados en sus cargos; y resolvían el problema invadiendo territorios, desatando guerras de agresión y produciendo matanzas masivas y esclavizando. Eran conscientes del significado de su actividad y de sus fines, y perseguían su propio bien. Siguiendo la lógica de Jaeggi, los césares y generales romanos "se apropiaban de sí mismos": se autorrealizaban.

[14] Jaeggi, R. (2014), p. 235.
[15] Jaeggi, R. (2014), pp. 229 s.

Con esto, la autora toma al otro y a lo otro simplemente como objetos, y esta cosificación subordinante del entorno, le da a su enfoque un sesgo egocéntrico e individualista. Yo considero que, puesto que la "apropiación" que menciona la autora, la hace el hombre en sociedad, han de contar las consecuencias de su conducta para su entorno. Es innegable que siempre ha habido comportamientos inocuos y limpios en el afrontar los humanos problemas, pero también los ha habido y los hay, bárbaros y deshumanizantes. Existe una escala axiológica de la conducta moral humana, entre dos extremos: la entrega sacrificada para aplacar el dolor del mundo y para venerar la naturaleza, y el egoísmo extremo que sacrifica el entorno para favorecer los apetitos del ego. Pues bien, en esta escala de más a menos se sitúa la "apropiación" del ser humano y su práctica de resolver problemas. Resuelven problemas "apropiándose de sí mismos", los santos, los filántropos, los héroes, pero también los genocidas, explotadores y depredadores del medio natural. No me parece razonable ni ético, declarar que todos ellos, porque resuelven problemas "apropiándose" cada cual consigo mismo y con el mundo, se autorrealizan.

El involucramiento con el mundo y el transformar lo que es dado de forma apropiada, puede presentar diversos carices, incluyendo el que el sujeto subordine al otro o a lo otro ante sus propios apetitos mezquinos. Es que en individuos zoológicos, el bien propio por ellos perseguido está en contradicción y en recíproca negación con el bien propio perseguido por sus víctimas o con la integridad óntica de lo otro (la naturaleza).

El hombre, queriendo afrontar sus problemas prácticos, siempre optó por deteriorar su medio natural mediante su

incursión antrópica en él; ¿hemos de denominar a esta barbarie, "autorrealización"? El político o guerrero genocida habiendo desatado masacres para adueñarse de las naciones, puede sentirse "autorrealizado": porque pacificó a los "terroristas", porque civilizó a los bárbaros, porque evangelizó a los impíos. Mas yo digo: esta "constitución" del sujeto es meramente psíquica, subjetiva. Para que el sujeto logre la vía moralmente correcta de su autorrealización, su actividad de "apropiación" no debe estar reñida con la dignidad del otro ni con la integridad de "lo otro". La autora le está amputando a su sujeto su dimensión moral y social, diseñando con ello un sujeto unidimensional.

De otra parte, estoy de acuerdo con la autora en negar la autorrealización pindárica entendida como la recuperación por parte del sujeto, de una esencia interior y auténtica –pues creo que la esencia no requiere de exhortación para "recuperarse"; y lo individual y "accidental" que acompaña a la esencia, no todo ello es edificante-. Sin embargo, la autora distorsiona arbitrariamente el contenido semántico de la palabra "autorrealización": el concepto "autorrealización" supone potencialidad, virtualidad, posibilidad: algo que encontrándose en estado larvado en el sujeto, éste le da acabamiento. Pero si la autora está rechazando en el sujeto algo interno que crece, está negando toda potencialidad; y no habiendo nada que pueda "realizarse", no cabe hablar de "autorrealización". Si la autorrealización no se concibe en términos de un crecimiento individual interno o un "volverse sí mismo", entonces no puede ser realización.

La autora niega que haya en el sujeto una esencia previa interior; pero entonces, puesto que acepta la "autorrealización",

puesto que alguna "posibilidad" debe advenir hacia su estado de "acto", la autora está obligada a proponer algún sucedáneo de aquella esencia metafísica. Para que el sujeto se autorrealice, tendrá que existir en él un proceso en el que algo potencial se actualice, sin lo cual es imposible el proceso. Al no proponer la autora un sucedáneo de aquello que niega, carece de fundamento su empleo del concepto de "autorrealización". Toda autorrealización supone una potencialidad; el correlato del estado de "actualizado" es siempre alguna "posibilidad" o virtualidad, que es una guía que confiere dirección y sentido al proceso de "actualización". Mientras la autora no nos identifique dicha potencialidad en el ser humano, y las razones que la hagan excluyente a cualesquiera otra opción, su teoría carece de sustento.

2.1.4 LA AUTORREALIZACIÓN SIGNADA POR EL AMOR Y POR LA IDENTIFICACIÓN CON LOS PROBLEMAS DE LOS DEMÁS

Gloria Gallego y Magda Bosch (2016) escriben que la autorrealización del individuo se cumple cuando dicho individuo se identifica con los problemas de los demás. Dicha identificación consiste en considerar al otro como un bien en sí mismo, por su valor que encierra, y por lo tanto, como amable. Asimismo, justifican esta aspiración en que el hombre, habiendo sido creado para amar, debe de vivir y plasmar su vida conforme a ese fin. Sostienen que el bien propio del hombre exige que se transmita a otros, y que dicho bien conduce a la autorrealización[16]. Escriben: "La persona está creada para amar e implica vivir y plasmar su vida conforme a ese fin (…)" (p. 174).

---

[16] Gallego Jiménez, G. & Bosch, M. (2016), pp. 164, 172, 174,178.

Considero que, decir que el hombre ha sido creado para amar, significaría que el amor le cae al ser humano como una predestinación o precepto. Postular eso es desconocer que la conciencia del hombre incluidos sus sentimientos, se forjan en las relaciones de convivencia. El amor, como todo sentimiento, nace de las relaciones de convivencia: nace del compartir: cuando dos humanos han sufrido en unión las injusticias, frustraciones y desesperanzas, las angustias existenciales, el afrontar retos, dificultades y/o amenazas comunes, entonces surge el amor recíproco entre ambos.

Por otra parte, uno de los aspectos del ideal de la plenitud planteado por las autoras es, que el sujeto se identifique "con los problemas de los demás"[17]. Ahora bien: identificarse con los problemas del otro significa empatizar con ellos: colocar mi mismidad en el lugar del otro: penetrar en su interioridad anímica y asumir su sufrimiento. Pero a ese otro, lo evaluamos desde la perspectiva del tipo de sociedad en la que nos situemos, y de la posición que dentro de la misma ocupamos. Yo estimo que en la sociedad surcada por los antagonismos, el opresor y su víctima son los términos de una relación bimembre y antagónica: ambos extremos a la vez que se excluyen, se suponen y necesitan mutuamente: el arrogante poderío del opresor no es sino el dolor de su víctima, y viceversa; cualesquiera de ambos términos se convierte en su contrario. Por lo tanto, el planteamiento en análisis pide lo imposible: a aquellos espíritus que viven del abuso inferido a los débiles y humildes, o de la agresión contra el medio ambiente, que viven de la miseria, la destrucción y el dolor de sus víctimas, les es imposible identificarse con el dolor o deterioro de sus víctimas. Cuál es la explicación: el otro o lo otro, lo ve

[17] Gallego Jiménez, G. & Bosch, M. (2016), p. 164.

como un objeto exterior y ajeno a su ego. Y en cuanto a la víctima, cuyo dolor es producido por el opresor, no puede identificarse con los problemas de éste ni con los problemas propios de la clase de los opresores; ¿por qué?: respondo: identificarse implica empatizar con quien sufre la dificultad y coadyuvar a que la resuelva; pero dado el antagonismo que media entre el opresor y la víctima, a la víctima no le podemos imponer que ame a su victimario. La recomendación exhortada por las autoras resulta pues lírica, inviable, falta de realismo y de sentido de justicia.

En una sociedad dividida en clases, si la víctima ama al tirano u opresor, le muestra con ello debilidad, su aceptación del *statu quo,* y ello alimenta la soberbia del opresor. Pero además, el tirano u opresor no lo va a tomar el amor de su víctima sino como una muestra de subordinación y pleitesía. A ningún malvado –que obtiene beneficios personales a costa de agraviar al otro o a otro- le conviene contar con opositores; y si alguien le declara "yo te amo", obviamente que le complacería esta declaración.

Pero aun más: declaran las autoras que el ser humano debe amar a los demás; que el amor es aprobar y afirmar, ensalzamiento, alabanza[18]. Ambas declaran:

> El conocimiento y el amor (…) llevarán a una felicidad plena y autorrealización de la persona. Considerarán a la otra persona como un bien en sí misma, como algo de suyo valioso y de suyo amable; se amará a la persona por el valor que en sí misma tiene[19].

Frente al planteamiento en análisis, considero que el amor al otro, si es auténtico, es inseparable del odio de clase: me es

---

[18] Gallego Jiménez, G. & Bosch, M. (2016), p. 174.
[19] Gallego Jiménez, G. & Bosch, M. (2016), p. 178.

imposible amar al otro y *también* amar a su degollador o matarife: si amo al otro, he de odiar a la negación de su ser. Puesto que el otro es miembro en una relación antagónica de exclusión, mi amor hacia él, siendo no sólo afectivo sino axiológico, ha de implicar tomar un partido: si mi conciencia valorativa lo "acepta", no puede a la vez "aceptar" a su negación: ha de "rechazarla": mas eso es el "odio" de clase.

Considero que, dado el antagonismo, el ensalzamiento de lo que hace o deja de hacer el término opuesto de la relación antagónica, puede emitirlo, o una conciencia domesticada o una conciencia manipuladora para perpetuar su dominación.

Es más: el amor que proponen ambas autoras, no lo hacen extensivo hacia la madre naturaleza, lo cual significa excluirla del espectro moral de la conducta humana. Y no podrían hacerlo extensivo, porque lo esencial del *homo œconomicus* es acumular poder; y para ello, ha de subordinar la integridad de la naturaleza a su avidez de poder: conquistarla para sí, tomándola como objeto separado de su ser. Resultaría entonces utópico, pedirle al predador que ame a su subordinada.

Pero aun en el supuesto de que prevaleciera el amor entre todos los humanos, esto, en el enfoque de las autoras, no excluiría una posición antropocéntrica de saqueo e irrespeto del medio ambiente natural.

La posición de las autoras deviene no-clasista, a-partidista y lírica: lírica, porque su exhortación desconoce la conflictividad inherente en las sociedades clasistas. El único escenario en el que tendría validez aquella plenitud sugerida por las autoras sería, un escenario sin antagonismos, lo cual, agregado a la

exclusión de la naturaleza que supone la exhortación, delata el carácter sesgado y limitado de su propuesta.

Definitivamente, el amor o se puede imponer como un precepto o exhortación en comunidades signadas por el abuso y el resentimiento embalsado por las injusticias, el prepotente despojo y el crimen. Solamente en la medida en que vayan siendo reemplazadas las estructuras sociales caducas de opresión, por otras de colaboración mutua, florecerá el amor espontáneamente sin necesidad de exhortarlo ni imponerlo como precepto.

2.1.5 LA AUTORREALIZACIÓN GUIADA POR LA PRUDENCIA

El profesor Alfredo Marcos interpreta la máxima de Píndaro influenciado por la "Ética a Nicómaco": escribe que la autorrealización del individuo debe efectuarse obedeciendo a la norma constituida por la naturaleza humana: el hombre es animal, racional y social. Nuestra realización debe seguir la norma de nuestra naturaleza social –por lo tanto, no cabe la autorrealización del crimen. Dice también que por tal realización el sujeto se va constituyendo, diferenciando y mejorando a sí mismo, y se concreta en la irrepetible diferencia constitutiva.

Esta actualización de las capacidades humanas se da bajo la guía de la prudencia y de nuestra razón. La autorrealización debe responder ante la norma de nuestra naturaleza social, y ante el "tribunal de la verdad práctica", y por lo tanto, no toda biografía es genuina autorrealización.

Es más: esa "verdad práctica" estaría guiada por la prudencia:

(…) el concepto de verdad práctica está pensado en las dimensiones ética, epistémica y antropológica, como la realización de cada ser humano por acuerdo de intelecto y deseo, como un proceso de actualización de capacidades humanas que se da en la acción y bajo la guía de la prudencia[20].

La verdad práctica se actualiza mediante la actualización de una potencia. No hay una regla automática para el establecimiento de la verdad práctica: el hombre prudente debe basarse en la razón.

Ahora bien: partiendo de la hipótesis de que el tribunal de la "verdad práctica" está sujeto a la "razón" y a la "prudencia" de cada individuo, yo contesto: cómo los sienta cada individuo los dictados de su "razón" y de su "prudencia", depende de las condiciones concretas en las que se desenvuelve en el entramado social. La matanza de Putis ofreció una enseñanza al mundo civilizado: los adalides del estado peruano, justifican su atroz genocidio en agravio de niños indefensos y la impunidad consecuente, aduciendo que responde a la "pacificación y reconciliación nacional". Es claro pues, que los dictados de la razón y de la prudencia variarán en cada individuo según sea su posición de clase, el escenario político, su formación, y aun su propia escala axiológica. La diferencia entre "bueno" y "malo" la establece el contexto de cada comunidad étnica o política, y la conveniencia personal en cada situación concreta. Obviamente, el poderoso impone su "tribunal" por sobre el "tribunal" del débil. Desconoce el autor, que lo universal está asociado indesligablemente a lo particular y a lo singular.

El autor declara rechazar el relativismo, pero no puede evitarlo, e incurre en contradicción: declara que no existe el

---

[20] Marcos, A. (2014).

relativismo en la autorrealización, pero a la vez acepta que ésta se encuentra en los individuos, en una "irrepetible diferencia constitutiva", reconociendo así la idiosincrasia de cada individuo.

2.1.6 LA PROPUESTA DEL YOGA

El Yoga propone la integración como base de la plenitud humana. Bellur Krishnamachar Sundararaja Iyengar, también conocido como Yogacharya B.K.S. Iyengar, escribe:

> El yoga está diseñado para satisfacer todas esas necesidades humanas de forma integral y completa. Su meta no es ni más ni menos que alcanzar la integridad de la unidad. Una unidad con nosotros mismos y, como consecuencia de ello, con todo lo que está más allá de nosotros mismos. Nos convertimos en un microcosmos armonioso en el macrocosmos universal. Unidad lo que a menudo yo denomino *integració*n, es la base de la plenitud, la paz interior y la suprema libertad[21].
>
> La vida misma busca la plenitud de igual modo que las plantas buscan la luz del sol[22].

Precisa el Yoga, que no es necesario ir en busca de la libertad a ninguna región distante, ya que la libertad yace en el propio cuerpo, el corazón, la mente y el alma. Nos aguarda una emancipación y una libertad luminosas, "una beatitud incondicionada e inmaculada, pero para llegar allí debéis elegir embarcaros en el Viaje Interior" (Iyengar, B.K.S. 2007, p. 26). Ahora bien: ese viaje interior ha de transcurrir a través de "los ocho pétalos del yoga" (Iyengar, op. cit., p. 37).

Este enfoque presupone que todo depende de nuestra voluntad, y que "querer es poder"; excluye los condicionantes externos de la humana voluntad: las condiciones materiales y

[21] Iyengar, B.K.S. (2007), pp. 16 s.
[22] Iyengar, B.K.S. (2007), p. 17.

socio-económicas indispensables para que el individuo tenga un buen estado físico y mental. Además: no basta con hacerme a la idea de que soy libre, para serlo realmente: olvida esta doctrina que la libertad del individuo solamente puede ser su capacidad para autodeterminarse y para actuar en el mundo; esto es, su capacidad para autodeterminarse en la acción: esto es, no solamente la capacidad para no dejarse dominar por los imperativos del propio psiquismo, sino además, la capacidad para enfrentar las resistencias a su accionar, que le presenta su entorno natural y social. Por lo mismo, el enfoque en cuestión no sólo es voluntarista sino que construye una persona unidimensionada, mutilada de su dimensión social. Aun más: expresa Iyengar:

> El objetivo del yoga puede ser la libertad suprema, pero antes de que se alcance ésta, habrá una experiencia progresiva de mayor libertad al ir descubriendo cada vez más autocontrol, sensibilidad y percepción consciente que nos permita vivir la vida a la que aspiramos, una vida decente, con relaciones humanas francas y honradas, de buena fe y compañerismo (…) alegrándose de la suerte ajena (…)[23].

El autor nos describe así un mundo dorado y al que muchos aspiramos. Pero la realidad social y medioambiental en la que está inmerso el sujeto, está surcada por contradicciones antagónicas deshumanizantes que obedecen a leyes objetivas del desarrollo social. En consecuencia, la persona no podrá lograr su plena libertad interior en tanto que no se resuelvan los antagonismos sociales. Y si no puede lograr ni siquiera su plena libertad interior, mucho más difícil es que logre unas relaciones sociales de buena fe y de compañerismo con sólo transformar su mundo interior. La paz social y la libertad espiritual, se construyen afrontando las contradicciones sociales en la arena

---

[23] Iyengar, B.K.S. (2007), p. 38.

de la lucha de clases: tomando partido en la lucha de clases, luchando por resolver las contradicciones. La posición del autor excluye pues las condiciones objetivas del desarrollo social, y peca de subjetivista, idealista y voluntarista porque cree que la persona cambiará el mundo con sólo enclaustrarse en su auto-control.

Pero además, se trata de una posición egoísta: escribe Iyengar:

> (…) *asana* nos enseña a trascender la dualidad, es decir (…) el honor y el deshonor, la riqueza y la pobreza, perder y ganar. *Asana* confiere la firmeza necesaria para vivir con ecuanimidad a través de las vicisitudes del ajetreo del mundo[24].

Esto significa el desprecio por la suerte que corra el mundo exterior a mi conciencia, incluido el sufrimiento de los más desfavorecidos y de las víctimas de la injusticia social. Considero que plantear una beatitud individualista –caso de que esta beatitud fuera posible-, no es algo positivamente moral.

El enfoque del Yoga sobre la plenitud humana es espiritualista, reduccionista, y desconoce la dimensión social y la conflictividad interpersonal ínsita en la naturaleza humana. Por eso es que escribe Iyengar: "Vivimos en una democracia, al menos en lo espiritual, en una sociedad con las mismas oportunidades" (Iyengar, B.K.S. 2007, p. 17). Escribe Iyengar:

> El yoga permite redescubrir una sensación de plenitud en la vida (…). El yoga permite hallar una paz interior que no se ve alterada ni agriada por las interminables luchas y tensiones de la vida. El yoga permite descubrir un nuevo tipo de libertad (…)[25].

---

[24] Iyengar, B.K.S. (2007), p. 45.

El enfoque del Yoga pretende abstraer al individuo de las condiciones sociales: escribe Iyengar: "El yoga permite hallar una paz interior que no se ve alterada ni agrietada por las interminables luchas y tensiones de la vida" (Ibid.).

Yo le respondo que las contradicciones del medio en el que está inserta la persona, son ineludibles, y la persona es parte de esas contradicciones que son lucha e inclusive en muchos casos, lucha antagónica entre opuestos irreconciliables. Luego, la persona ha de tomar partido, y no puede lograr la paz al interior de esa lucha, por lo menos en tanto que no se haya resuelto la contradicción –como lo puso de manifiesto el *Satyagraha* de Mahatma Gandhi.

El enfoque yoguístico es pues individualista en lo concerniente a la plenitud. La persona es un producto de las relaciones sociales; por lo tanto, la plenitud de cada persona tan sólo tiene sentido y validez dentro del entorno social: si logra su plenitud dentro de un entorno social signado por la injusticia y la penuria, que impide que los demás logren su plenitud, la plenitud de aquella persona no puede ser tal. Esta concepción construye un hombre unidimensionado y mutilado.

Pero además, el Yoga tiene un cariz de misticismo: escribe Iyengar:

> La realización espiritual es el anhelo que existe en todos nosotros y que nos empuja a buscar nuestro núcleo divino (…). No se trata de una búsqueda externa (…), sino de un Viaje Interior para dejar que el núcleo más interno se revele a sí mismo[26].

Según Iyengar, una vez que mediante la meditación se trasciende la dualidad del sí-mismo con el Sí-mismo Real por la

[25] Iyengar, B.K.S. (2007), p. 17.
[26] Iyengar, B.K.S. (2007), p. 29.

gracia de Dios, se nos concede el *samadhi.* La beatitud inmortal o *samadhi*, es la fusión del sí-mismo individual con el Sí-mismo Divino o Espíritu Universal que se encuentra dentro del hombre (Iyengar, B.K.S. 2007, p. 45).

El problema es que "núcleo divino", "Sí-mismo Divino", "Viaje Interior", "Espíritu Universal", "Dios", son expresiones que supuestamente se refieren a lo mismo, pero ignoramos cuál sea su significado. No se nos provee de una definición que analice el concepto "Dios". Por lo tanto, es una voz sin significado, y en consecuencia, es inescrutable: es un sinsentido. Incluido este vocablo dentro de un enunciado, lo hace carente de valores veritativos e inverificable. Por lo tanto, es inaceptable el misticismo de esta concepción de la plenitud.

2.1.7 LA NATURALEZA HUMANA COMO FUNDAMENTO DE LA PLENITUD

2.1.7.1 La forma y el *τέλος*

La profesora Liliana Irizar escribe que el fundamento de la autorrealización humana es su naturaleza o alma: es su alma el patrón de conducta que le da normas para lograr su perfección. Ahora bien: el alma es patrón de conducta, porque es a la vez forma, esencia y *τέλος.* Como forma, el alma es principio de determinación. La forma también es la esencia: aquello que hace que una cosa sea lo que es; la forma también es *τέλος*: la perfección de una cosa. Supone la autora, que de toda forma o naturaleza se sigue una inclinación natural (Irizar, L. B. (2011), p. 287).

Considero no obstante, que hacer extensiva esta inclinación natural a todo tipo de entidad incluyendo a la inanimada, es

violar una ley de la estratificación categorial cual es la ley del retorno: es atribuirle al ente inanimado, una categoría de un estrato ontológico superior cual es la conciencia.

Ahora bien: la autora toma el concepto de un ente por su esencia. La perreidad no puede ser la naturaleza o esencia del perro: es la idea mental que el humano tiene de la especie "perro".

Según la autora, la esencia es lo que confiere identidad a un ente, vale decir, aquello que le permite ser eso que específicamente es (Ibid., p. 285). Yo observo que "ser lo que es", es unir un conjunto de determinaciones fundamentales y peculiarizantes que permiten identificar a un ente como perteneciendo a una clase; pero el carácter peculiarizante de esas determinaciones, sólo puede ponerlo la mente humana[27]. Luego, no es cierto que lo que permite a un ente ser lo que es, sea la esencia, como pretende la autora.

La autora dice que la esencia de una cosa es aquello que le permite ser lo que es, y señala como ejemplo la *perreidad* (Ibid., p. 285). Esto es una simple idea; y como tal, sirve solamente para identificar a un perro como individuo de determinada especie; pero esta idea no puede influir sobre los procesos materiales como para darle el ser a un perro. La *perreidad* no es más que un neologismo inventado por la mente como un recurso racional para designar a un conjunto –el conjunto de los perros-. Es completamente arbitrario y convencional como lo sería "*montañeidad*" o "*estrellaidad*". Esta palabra no puede ser la naturaleza interna del conjunto o clase, ni aun puede reflejarla, porque es una mera nominación identificadora del conjunto.

[27] Banda Marroquín, O. (2007), p. 184.

Decir que la esencia le permite a la entidad "ser lo que es", representa asignarle una función extra-mental, lo cual no es el caso. A lo más, lo que puede decirse de la esencia es, que consta de rasgos infaltables comunes a una clase de objetos, y que permiten a la mente humana identificar a la clase de objetos; lo que permiten es que podamos identificar a dicha clase. Aquello que permite a la entidad ser lo que es, es en todo caso un universal que convive con el individuo; por ejemplo, el metabolismo en un determinado viviente; pero lo que la autora propone, no es un universal óntico sino un neologismo, recurso mental y comunicativo ajeno a la consistencia óntica del ente extra-mental como es el caso de la "*perreidad*". En consecuencia, resulta inadmisible que el alma, supuesta esencia, le permita al hombre ser lo que es.

En cuanto al supuesto "principio de determinación", la autora, siguiendo a Lawrence Dewan, escribe:

> La forma o naturaleza, subraya Lawrence DEWAN "es lo que hace a la cosa considerada como un todo, ser absolutamente una". El carácter completo y acabado de cada cosa es, pues, obra de la forma: "Cuando vemos que una cosa tiene forma, vemos que ella está toda ahí", que es un producto terminado[28].

En realidad, lo que hace la autora es, tomar a la idea (mental) por una supuesta dimensión del ente a la que llaman "forma": que la cosa sea considerada como una, no puede significar sino que es identificada como individuo de una clase, y a la vez, diferente de sus congéneres; pero eso no es más que una operación mental que se vale de un modelo mental: dicho modelo es el concepto o idea, al cual los autores, no identificándolo, creen que es un principio constitutivo del ente llamado "forma".

---

[28] Irizar, L. B. (2011), pp. 285 s.

El ser "imperfecto", por ejemplo, una silla sin patas, es un ente que no se ajusta a ese modelo mental que es la idea de "silla"; pero no es que la forma de silla sea una dimensión de la silla o principio de las operaciones tendentes a la perfección de la silla (como cree la autora, en la página 286).

Todo lo precedente pone en evidencia que la autora arrastra un lastre metafísico especulativo que no armoniza con las exigencias de racionalidad.

La "naturaleza", según la autora, a la vez que conlleva una inclinación (Irizar, op. cit., p. 287), y por tanto, dirige el ser hacia la perfección, es teleológica: es la meta hacia la cual debe dirigirse el despliegue existencial del ente. En tal sentido, siendo en el hombre su alma espiritual su naturaleza, es su meta y es normativa: esto es, es el alma norma y patrón de conducta (Ibíd., p. 287). La naturaleza humana está dotada de un *τέλος*, que es una frontera interior dadora de sentido (Ibid., p. 294). La perfección sería el deber ser del hombre, y su patrón de conducta para encaminarse hacia ella está dictado por su naturaleza (Ibíd., p. 287).

Puntualiza la autora que la "naturaleza" del hombre es un principio metafísico como es la forma aristotélica. Observo yo que "forma" sería una dimensión sobrecargada de determinaciones incompatibles entre sí, como para ser real: es principio de determinación, aquello que hace que un hombre sea lo que es, perfección o acabamiento, principio de actualización, *τέλος,* alma espiritual. El sólo hecho de asumir que esta *ἐντελέχεια* es principio de actualización y el estado de acabamiento o realización, da que entender que este último ya estaba en el comienzo orientando el proceso. Si es un principio

que desde el pasado direcciona al *τέλος* o etapa de acabamiento futura, no puede ser a su vez este acabamiento. De otra parte, estas categorías le confieren al modelo un cariz metafísico especulativo que lo hace al planteamiento inverificable por carecer de cientificidad: plantear por ejemplo, que en la semilla del árbol existe un trabajo activo hacia la consecución del fin que es el árbol, es atribuirle a la entidad una intención, que es una cualidad psíquica, propia de un estrato superior al estrato de lo viviente, y eso es infringir la ley del retorno categorial y la ley de la fuerza en la dependencia categorial.

Concerniente al planteamiento aristotélico de la autora de que el alma es forma, esencia y *τέλος*: desde luego, resulta inadmisible que el alma, supuesta esencia, le permita al hombre ser lo que es: atribuirle al alma la condición de un principio enteléquico que direccione al cuerpo, es una especulación metafísica inaceptable. Pero además, salta a la vista la contradicción: por una parte: el alma, como forma sustancial o *εἶδος*, es aquello por lo que algo es lo que el hombre es lo que es; esto supone que es un núcleo de determinaciones esenciales comunes a una clase de individuos; pero por otra parte, se dice que es principio de determinación, *ἐντελέχεια* del cuerpo, principio de la vida, realización final. Es el caso, que ambas caracterizaciones son incompatibles: las determinaciones del *εἶδος* son cualidades parásitas en una substancia, carentes de sustantividad; por el contrario, el principio enteléquico, principio de movimiento, goza de una sustantividad autárquica.

Peor aun: el alma o naturaleza es según la autora, la tendencia al acabamiento o plenitud, y prescribe normas para tal plenitud: son varias virtudes identificadas en una sola entidad, que además

de ser incompatibles entre sí, obligan a suponer una hipóstasis metafísica que no resiste la menor evaluación racional. "Alma" es un término inescrutable, un sinsentido; incluido en un enunciado, lo hace inverificable y exento de valores veritativos. Peor aun, si a la tal "alma" se le atribuye el carácter de un "principio formal" o ἐντελέχεια.

2.1.7.2 La vocación sapiencial

Según la autora, el ser humano es un ser que por naturaleza desea conocer. Su racionalidad y su espiritualidad son infinitas, y esto determina en él un apetito por plenitud de ser: ser todas las cosas. Al conocerlas, el ser humano las funde en una unidad consigo mismo, y eso es la plenitud de su ser específico, que es la racionalidad. La autora se acoge al planteamiento del profesor Lawrence Dewan (2008 a, p. 33), quien expresa:

> El apetito humano es apetito de plenitud de ser, del ser propio de la naturaleza intelectual: ser, de algún modo, todas las cosas. Por tanto, las cosas tienen para nosotros naturaleza de fines, en la medida en que participan o contribuyen a dicha plenitud (…). De manera que, en el estado de la vida presente, la actividad contemplativa es la que principalmente posee naturaleza de fin. (Citado en Irizar, L. B. 2008, p. 30).

Afirmar que el hombre por estar inclinado a su propia perfección, y respondiendo a su ser específico, tiene un deseo infinito por conocer, y que la actividad contemplativa es la finalidad suprema de esta aspiración, responde al paradigma aristotélico de que la forma es a su vez causa final o ἐντελέχεια.

Debo oponer que esto no pasa de ser un bello deseo, pues en los hechos no se cumple; en el hombre común y corriente, su inquietud cognitiva, lejos de ser contemplativa, es siempre

interesada, esto es, que responde a sus necesidades vitales y prácticas. A un rudo pescador, no le interesa saber de qué está compuesto cada grano de la arena cuyos pies pisan, ni si su existencia se debe al azar o a la necesidad. Tampoco pasa por su mente el averiguar qué hay en las entrañas de la Tierra.

Y es que la contemplación no es universal ni constante en el hombre, sino ocasional, condicionada, fugaz y versátil: ella depende de su nivel educativo, del móvil de sus intereses y de las circunstancias: el hombre ejercerá la contemplación desinteresada por la vida de las abejas, pero motivado por el aprovechamiento de su miel; ejercerá en algún momento la contemplación de la divinidad, pero acuciado por sus temores existenciales; la mirada respetuosa del paisaje terminará cuando acuciado por sus necesidades materiales empieza a abrir un socavón minero; quedará embelesado por la belleza de una joven mujer, pero le durará mientras ella sea joven, y el motivo es su instinto de conservación de la especie.

Para que el sujeto pueda ejercer la contemplación desinteresada, tiene que disponer de ocio; pero éste no es universal en la especie humana, sino que es episódico o artificial: fue propio de las clases ociosas parasitarias del pasado, auto-eximidas del trabajo físico; en la actualidad, es propio de personas que artificialmente se auto-excluyen del trabajo físico. Por lo tanto, quien no dispone de ocio, no experimenta tendencia alguna a "atraer hacia sí la forma de otro ente", como pretende la autora; aspira a sobrevivir, a dominar a su medio, como fin o *τέλος*; para tal finalidad, se vale de su actividad cognitiva como medio o recurso, y la contemplación es un sub-producto. En el hombre, dicha contemplación cuando existe, no es la finalidad o *τέλος* de su vida: es no sólo ocasional, sino un sub-producto de

su tendencia vital orientada hacia su supervivencia y su disfrute de la vida.

2.1.7.3 La contemplación amorosa, ¿es lo más nuestro?

La profesora Liliana Beatriz Irizar precisa que la contemplación es lo más nuestro, lo que nos corresponde por naturaleza (Irizar, L. B.,2008, p. 82). Afirma que el hombre se realiza cuando alcanza el ejercicio de la sabiduría, que es el objetivo supremo. Precisa que el propósito de la vida humana es la contemplación de la verdad, y que dicha contemplación es lo que da valor y significado a nuestra vida, por ser lo que nos corresponde por naturaleza (Ibid., pp. 75, 79, 82, 99-101). Según ella, la propedéutica de la contemplación es la vida virtuosa: ésta nos ha de conducir a la "visión sapiencial": ésta es la contemplación amorosa de la verdad, que consiste en la admiración de la realidad, de uno mismo y de los demás. Esta contemplación amorosa a su vez, según la autora, es el preámbulo de la felicidad perfecta, constituida por la Verdad, el Bien y la Belleza (Ibid., pp. 75-117 passim).

Ante todo, la contemplación amorosa yo la entiendo como la apreciación axiológica del significado, del sentido y del valor atribuido a algo, impregnada de un contenido emotivo. Ahora bien: es cierto que el hombre puede contemplar, pero eso no significa que la contemplación sea lo más nuestro. No hay razones para atribuirle esa posición cimera en la naturaleza humana. Sostengo que no puede existir la contemplación sin el ocio; por lo tanto, la contemplación es excluyente con el trabajo transformador y la praxis, fundamentos de la constitución del homínido pensante. En consecuencia, polarizar la vida humana hacia la contemplación, conlleva a unidimensionar al hombre.

Lo planteado por la autora sería cierto si cada individuo careciera de apremios materiales y no dependiera de sus congéneres. Olvida que el hombre se hominizó merced al trabajo llevado a cabo socialmente, trabajo que es parte constitutiva de su naturaleza. La contemplación es una posición exclusivamente teórica y está asociada al ocio, el cual es opuesto al trabajo; optar por la contemplación es negar el trabajo, que es una dimensión constitutiva de la naturaleza humana; un hombre que renuncia al trabajo no es alguien que haya alcanzado su plenitud.

Optar por la contemplación como propósito supremo, es negar la dimensión práctica constitutiva de la naturaleza humana. Hay y ha habido personas exclusivamente contemplativas, pero se trata de individuos unidimensionados que se han servido asimétricamente del trabajo y la práctica sociales del medio.

¿Es válido entonces enunciar que la contemplación es el propósito de la vida humana? (Lo cual es el planteamiento de Irizar: Cf. Irizar, L. B., 2008, p. 75). La autora entiende la contemplación como la admiración receptiva, profunda, íntima, y amorosa de la divinidad –como la ejercida por los cartujos, por ejemplo –. Yo acepto el término "contemplación" más bien en otra acepción: como una categoría gnoseológica: como una observación atenta y detenida de una realidad, especialmente cuando dicha observación es tranquila y placentera; por ejemplo, la contemplación del firmamento. Pero para los fines prácticos del desenvolvimiento humano, existe otra categoría gnoseológica, igualmente diferente de la intervención activa, que es la teoría, entendida como pensamiento, fruto de la reflexión y del esfuerzo racional por penetrar en el sector desconocido del objeto; no es la observación detenida sino la indagación activa. Pues bien: la

teoría viene a ser un recurso cognitivo; pero está asociada a la práctica transformadora: ella nace de la necesidad práctica; planifica la práctica, y a la vez se nutre de los resultados de ésta; acogiendo estos resultados, se refacciona para diseñar una nueva práctica. Pero colocar a la "contemplación" –como lo hace la autora –, como *el* propósito de la vida humana, es colocar a todo lo demás que hace el hombre como simples medios. Por lo dicho, considero que la teoría, es un recurso o medio gnoseológico subordinado a propósitos más elevados del hombre como ser social.

No se entiende por lo tanto, en qué se basa la autora para sostener que nuestra capacidad de contemplar está en el origen de toda acción verdaderamente humana (Ibíd., p. 180). La acción verdaderamente humana es la acción conscientemente transformadora u organizadora del entorno para sobrevivir; y dicha acción se origina en las necesidades prácticas vitales del homínido pensante.

Esta experiencia de la contemplación amorosa y sapiencial, es excluyente con la vida real del hombre en sociedad. El proceso evolutivo por el cual el hombre emergió desde el estadio de pre-homínido, no estuvo signado por la contemplación, sino por la lucha por sobrevivir afrontando un medio hostil y adverso; ese es el medio de los seres vivientes, en el que cada individuo tiene que desarrollar, ante dicho medio, respuestas adaptativas para no sucumbir sea como individuo o como especie; dichas respuestas se expresan como modificaciones de sus funciones fisiológicas, de su anatomía y de sus hábitos como respuesta al medio, a fin de sobrevivir. Tal proceso adaptativo representa una lucha entre dos tendencias, cuales son la estabilidad de la

herencia genética, y la variación innovadora que le impone el medio. De tal manera, en todo ser viviente esta capacidad de respuesta adaptativa queda grabada en su consistencia ontológica: su anatomía y su fisiología, su perfil entitativo representa su lucha por sobrevivir.

El animal racional comparte esta configuración adaptativa, pero ofrece un *novum* categorial sobreañadido: a diferencia del animal no-humano, se adapta a su medio interviniéndolo, modificándolo, transformándolo, humanizándolo; es más: lo hace persiguiendo propósitos conscientemente. Con el fin de sobrevivir y aun de desarrollarse, se ve obligado a violentar la naturaleza, y en general, a interferir en el curso natural y objetivo de los eventos extra-mentales (modelar la arcilla para confeccionar ceramios, organizarse en grupos defensivos…). Esto, en tanto que significa la participación humana consciente en la alteración del curso normal de los acontecimientos objetivos, es la actividad práctica.

En tal sentido, en el hombre, toda su consistencia ontológica, aun su vida espiritual, en esencia es una respuesta adaptativa frente a las dificultades ofrecidas por su medio.

En el hombre, la práctica ha de estar direccionada por el pensamiento, lo cual implica una capacidad cerebral para forjar un modelo mental del objeto o evento a ser intervenido; la práctica se guía por objetivos trazados y por alguna metodología; pues bien, objetivos y metodología los proporciona la actividad teórica que estudia, analiza y evalúa el objeto por intervenirse o ya intervenido. Esta actividad teórica tiene por tanto un carácter teleológico pues siendo demandada por las necesidades prácticas y por la actividad práctica, no solamente conlleva la

aspiración de reflejar fielmente la realidad sino la de coadyuvar a la actividad práctica orientándola. En consecuencia, la actividad teórica en el hombre, tiene su fundamento y su génesis en la práctica transformadora. Luego, en su existencia vital más radical, la evolución siempre lo configuró y marcó al hombre con esta indisoluble actividad práctico-teórica.

Esta interacción teórico-práctica con el mundo circundante, es en el hombre una respuesta adaptativa, pues responde a su necesidad de sobrevivir. Sin ella, el hombre no existiría como especie; luego, la mencionada interacción queda reflejada en su constitución ontológica, en lo que el hombre es como hombre: su estructura orgánica, su genoma, su biotipo, su personalidad, su espiritualidad, su capacidad cognitiva…: eso y mucho más es la interacción teórico-práctica, como una inevitable respuesta adaptativa impuesta por las leyes de la evolución.

De tal manera, el hombre se humanizó –y continúa humanizándose– mediante la práctica, interactuando con su medio natural y social, y transformándolo. Lo que hominizó al hombre, lo que lo condujo hacia la contemplación de la verdad, de uno mismo y de los demás, no fue el amor, ni la contemplación amorosa, sino su lucha vital por sobrevivir; el individuo era receptivo frente a lo valorado, pero a la par, dinámico en su proceso adaptativo. De tal manera, lo que el hombre actual es, constituye una respuesta adaptativa a su medio. Su interacción práctica con su medio natural y social, es una dimensión que le es constitutiva.

En consecuencia: en el supuesto de que sea auténtica la susodicha contemplación amorosa, el místico con ello se separa de su realidad material y social: se unidimensiona. La supuesta

contemplación le proporcionaría tan sólo un placer subjetivo y fugaz, y reservado tan sólo a personas predispuestas y con dotes especiales; por lo tanto, no es generalizable a todas las personas de una comunidad. Un hombre unidimensionado ajeno a su realidad material supuestamente será feliz; pero los momentos de felicidad, al no ser realistas, constituyen un narcótico que tan sólo adormece la conciencia, y desde luego no contribuye a encarar la problemática real del sujeto como elemento inmerso en la trama del mundo real.

2.1.7.4 La naturaleza del hombre consistiría en su vocación sapiencial

Escribe la autora que todo ser humano por naturaleza desea saber; y por lo tanto, si esa es su naturaleza, la contemplación de la verdad debe ocupar el lugar primordial en la vida humana; y asume el pensamiento de Lawrence Dewan, quien dijo que la meta de la vida humana es "llegar a conquistar una mirada buena sobre las cosas" (Irizar, L. B., 2008, pp. 89, 116 s).

Ahora bien: si por "naturaleza del hombre" se entiende aquello que le es peculiar, también le son peculiares su deseo de hacer arte, de hacer religión, el uso del lenguaje articulado, el deseo de tejer mitos, el afán por el reconocimiento de sí mismo, el trabajo, y hasta el deseo de someter a la naturaleza a su servicio. ¿Por qué es que su tarea vital tiene que consistir en tan sólo su deseo de saber? La autora no nos ofrece una fundamentación racional de su opción postulada.

Por otra parte: ser una característica peculiar, no amerita a que dicha característica debe ser el fundamento pindárico del plan de vida. El hombre comparte con todos los sistemas una

cualidad no-peculiar, pero sí vital para su supervivencia, cual es lo que yo denomino la "tendencia cósmica", y que es más fundamental que el *conatu*s spinoziano: todo sistema material ofrece resistencia ante cualquier agente invasor que amenace contra su integridad. O bien, comparte además la interconexión entre los procesos: sin ser peculiar en el hombre, es un principio universal del desarrollo; también se podría señalar su tendencia a la sociabilidad, tan indispensable en el proceso de hominización.

En consecuencia, no veo por qué la aspiración al saber debe ocupar el lugar jerárquicamente privilegiado en la naturaleza del hombre. La naturaleza del hombre no puede estar jerarquizada por su vocación sapiencial, dado que su constitución como homo sapiens fue todo un evolutivo proceso complicado de desarrollo armónico en el cual surgieron una serie de cualidades adaptativas entrelazadas entre sí y mutuamente condicionadas, una de las cuales fue su vocación sapiencial; ninguna de estas cualidades adaptativas puede ser la más importante dado que se debe a las demás en este proceso de hominización. Siendo el hombre un ser bio-psíquico y evolutivo, el enfoque en análisis elude la integridad de su constitución humana.

2.1.7.5 Del ser al deber-ser

Pasando a otro aspecto: sostiene Irizar, que la contemplación es lo que nos corresponde por naturaleza. Dice que la vocación sapiencial o contemplativa del ser humano, es una llamada de su naturaleza racional; que *debemos* de perseguir la visión intelectual del bien, y que seremos felices si acogemos aquella llamada de nuestra naturaleza racional (Irizar. 2008, pp. 82 s, 95). La autora aduce en respaldo de su tesis, un planteamiento

de Tomás de Aquino que justifica el imperativo de contemplar: todos los entes se sienten naturalmente inclinados a efectuar las operaciones correspondientes a su "forma". La forma propia del hombre es el alma racional; por lo tanto, siente el hombre la inclinación a obrar en consonancia con su razón, y esto es la virtud (Ibid., p. 98).

En esta línea, declara la autora:

> (…) la vocación sapiencial o contemplativa del ser humano, es eso, una *llamada* de la naturaleza racional de cuya completa acogida depende nuestra felicidad. Representa, por tanto, un imperativo y no una simple opción vital más entre muchas otras que se ofrecen al hombre (Irizar, 2008, p. 95).

El razonamiento de la autora se conduce así: el hombre, por naturaleza tiene una vocación sapiencial: desea saber; por lo tanto, *debe* acoger esta su vocación, darle primacía y dirigirla hacia lo esencial. Pues bien, la recomendación hecha por la autora es una exhortación, un deber-ser; pero el fundamento de este deber-ser es una proposición declarativa, categórica: la que expone el hecho de que todo hombre tiene una vocación sapiencial.

Del hecho de que todos tengan una tendencia natural, no se sigue lógicamente que dicha tendencia debe ser acogida. Todo ser humano –supuestamente- por naturaleza desea saber; asumamos que sea cierto; pero ese hecho no autoriza a fijar como norma que todo ser humano *debe* aspirar a saber. Lo que pretende Irizar es fundamentar el deber-ser en el ser: ella deduce, de un enunciado descriptivo, declarativo, categórico, que dice lo que es el caso, un enunciado normativo que dice lo que *debe ser* el caso.

La única forma como sería lógicamente válida la norma propuesta por la autora sería, dándole un apoyo axiológico: por ejemplo:

Los homínidos *deben* buscar el saber

El hombre es un homínido

Por lo tanto, el hombre *debe* buscar el saber.

Todo enunciado normativo, para tener validez lógica, ha de tener algún fundamento axiológico: por ejemplo:

La estafa es repudiable

Algunos hombres son estafadores

Por lo tanto, nadie debe estafar

Adviértase que el deber-ser de la conclusión, tiene un apoyo en las premisas. La estructura del razonamiento planteado por la autora es:

Todo hombre por naturaleza aspira al saber

Por lo tanto, todo hombre debe aspirar al saber

Adviértase la incompatibilidad entre la premisa y la conclusión: la oración descriptiva tiene valores veritativos, y por lo tanto, puede ser contrastada, verificada o demostrada; por el contrario, la oración normativa es una exhortación, un mandato o un ruego; éstos encierran otros valores: pueden ser crueles, inoportunos, utópicos, amenazantes, impositivos, pero nunca verdaderos ni falsos. Y es que la proposición normativa encierra un contenido axiológico; más precisamente, una valoración, y ésta se rige por una escala axiológica manejada por el sujeto. La proposición

normativa le da al hecho sentado como premisa, un contexto axiológico, y eso es validar el hecho, lo cual supone una valoración del mismo: se le evalúa como preferible o deseable, se le atribuye una exigencia axiológica.

Ahora bien: atribuir a un hecho una exigencia axiológica, ha de tener un fundamento. Toda proposición exhortativa es de carácter valorativo. Pues bien: toda valoración se justifica lógicamente tan sólo por un fundamento igualmente valorativo, nunca por un enunciado no-axiológico: una proposición exhortativa se justifica lógicamente tan sólo si entre sus premisas se incluye por lo menos una con un contenido axiológico y otra de carácter declarativo, categórico (aunque ésta tenga un contenido axiológico), dado que la conclusión hace alusión a ésta:

Destruir vidas es repudiable

Los delincuentes destruyen vidas

Por lo tanto, los delincuentes no debieran destruir vidas

He aquí una estructura deductiva cuya premisa categórica tiene un contenido axiológico:

Ser hombre mentiroso es malo

El hombre no debe ser malo

Por lo tanto, ningún hombre debe ser mentiroso

Estos mismos lineamientos son de cumplimiento obligatorio en aquellos enunciados del deber-ser obtenidos a partir de estructuras inductivas:

Los franciscanos deben ser piadosos

Los carmelitas deben ser piadosos

Los dominicos deben ser piadosos

Los franciscanos, carmelitas y dominicos son monjes

Por lo tanto, los monjes deben ser piadosos

Ahora bien: el esquema del razonamiento que plantea la autora es:

Todo hombre desea saber

Por lo tanto, todo hombre debe aspirar al saber

De tan sólo una premisa categórica, sin contenido axiológico, no se puede derivar un enunciado exhortativo, pues le faltaría por lo menos una premisa valorativa. La proposición de que todo hombre debe aspirar a saber, no se basa en alguna premisa que encierre algún contenido axiológico; por lo tanto, no es válida lógicamente, por carecer de todo sustento racional. Lo sería solamente si el razonamiento fuera planteado de esta forma:

El deseo por el saber es bueno

Todo hombre debe aspirar a lo bueno

Por lo tanto, todo hombre debe aspirar a saber

Pero entonces, ya resulta innecesario incluir en esta estructura como premisa, la proposición declarativa "todo hombre desea saber". La autora, para conferirle justificación lógica a su norma, debiera apelar a aquél razonamiento, pero no únicamente al enunciado declarativo "todo hombre desea

saber". Una valoración se justifica lógicamente por un fundamento igualmente valorativo, pero no por tan sólo un enunciado no-axiológico.

Una exhortación –positiva o negativa, esto es, "debes" o "no debes"-, tiene que necesariamente fundarse en una valoración –compartida por la conclusión y las premisas-; y la exhortación final del razonamiento está subordinada a una polaridad asumida entre lo bueno y lo malo: lo que debes hacer, o lo que no debes hacer: ello es exhortado como un medio para lograr un fin o evitarlo según el caso. Es una línea de conducta que se está sugiriendo, tendente a lograr lo bueno o a evitar lo malo. Ahora bien: si se reconoce dicha polaridad, eso es valoración, ante la cual se supedita no sólo la conclusión, sino todo el razonamiento.

2.1.8 EL AMOR COMO BASE DE LA PLENITUD

Escribe Mauricio Beuchot:

> (…) a pesar de que hay muchos sentidos que se proponen como el de la vida, el de la existencia, se puede señalar el amor, el afecto, la amistad, como el que más nos llena, el que mejor la colma, y nos deja satisfechos, felices[29].

2.1.8.1 La pretendida universalización

Yo observo que no todos pueden sentir colmada su vida mediante el amor –prodigado o recibido-. Hay quien luego de una prolongada trayectoria de vida, se siente satisfecho y siente colmada su vida, al satisfacer su sed de venganza, o bien, su sed de obtener poderío a costa de apropiarse de lo ajeno, o bien, al ver saciado su impulso de sadismo o su ambición por la

---

[29] Beuchot, M. (2011), p. 15.

fama. Pero todo esto es a costa de beneficiarse del dolor o del sufrimiento del alter. Por lo tanto, los móviles que colman y dan satisfacción a esas personas, son ajenos al amor y aun al afecto que propone el autor.

Por lo tanto, el perfil de humano amoroso que propone el autor, no es universalizable a toda nuestra especie en el plano fáctico. Su propuesta valdría en el mejor de los casos, tan sólo como norma en el plano del deber-ser (lo cual es aun muy cuestionable).

2.1.8.2 El amor es exclusivista: lo hace posible la indiferencia

La plenitud propuesta por el autor, es una plenitud egoísta, sin valor social. Me explico: el amor –entendido como tiene algo que lo diferencia de todos los demás sentimientos: es imposible sin su opuesto, que es la indiferencia: para que el amante pueda amar al amado (o a los amados), nἀγάπη--, nente tiene que sentir indiferencia por todas las demás entidades de su género; es decir, su amor es exclusivista. Es imposible que una mujer ame a todos los hombres: sólo ama, entre los hombres casaderos, a su novio; y entre los padres masculinos, al suyo. La madre ama hasta el sacrificio a sus hijos porque no puede amar hasta el sacrificio a los hijos ajenos. Es imposible que la conciencia pueda experimentar amor por cada uno y todos los entes de una clase o género. Y es que el amor supone empatía, hacer mío el dolor del otro y su alegría; pero eso es identificarse con el otro: penetrarme en la identidad del otro, sufrir con el otro y gozar con su alegría; significa entrega desinteresada de toda mi capacidad afectiva, que se agota en el ser o seres amados; y en consecuencia, ya no me quedan energías para prodigar lo

mismo a otro ente congénere. Es el carácter exclusivista o selectivo del amor, y en esto se diferencia de todos los demás sentimientos.

Esto no sucede con ningún otro sentimiento: puedo sentir envidia, enojo, ambición, pero para ello no necesito excluir a los demás del alcance de mi sentimiento: éste no está condicionado por su opuesto. La explicación es, que el amor es una entrega en la que un "*alter*" polariza hacia él toda mi capacidad afectiva.

Entonces, la indiferencia es la compañera infaltable del amor: sin ella, el amor es imposible. Aunque haya sufrimiento convivencial, ello es condición necesaria, pero no suficiente: se precisa ser indiferente ante lo demás, para centrar todo el afecto en el ser amado, y agotar en él toda la identidad personal; entre menos estrellas brillen, más espectacular luce el lucero.

En consecuencia, la plenitud que proporciona el amor –si le hemos de denominar "plenitud"-, es una plenitud egoísta. El amor puede estar reducido a una relación bi-personal, a una secta o élite, y la "plenitud" se circunscribe a tan sólo los integrantes de ese núcleo. El amor puede darse entre los miembros del directorio de un consorcio petrolero que son felices destruyendo los bosques vírgenes y áreas naturales del planeta. ¿Podemos llamarle a eso "plenitud"?

2.1.8.3 El amor: no es cuestión de que me lo propongo

Dice M. Beuchot, que el amor es lo que en el fondo buscamos.

Escribe que la plenitud supone la tensión hacia el amor y la justicia (ibid, pp.14 s). Sin embargo: téngase en cuenta que el amor no surge porque alguien voluntariamente de un momento a otro se proponga amar: no es pues una cuestión de acto

volitivo, que yo decida: el amor se le impone al amante, dominando su conciencia. Esto supone un proceso de germinación y de maduración paulatina. Se necesita que el futuro amante y el futuro amado, estén en una relación de convivencia no-hostil, es decir, que la vida los una; pero además, en esta conciencia debe existir algún sufrimiento, aflicción o lucha dramática, en sólo alguno de ambos miembros de la convivencia, o compartida por ambos como una aflicción común; pero es necesario que en el que se va a constituir como amante, exista cierta capacidad de ser afectado por el dolor existencial del otro –no es el caso de un bebito o un paciente psicótico-; es decir, tiene que haber un sufrimiento, aflicción o lucha dramática que los una a ambos en su convivencia. No me puede despertar amor el dolor de alguien lejano a quien desconozco, pero sí me despierta amor el dolor de mi mascota que me acompaña en mis días de soledad.

Para que uno de ambos convivientes se torne en amante del otro, debe haber participado en su sufrimiento, llevarlo como suyo, y debe sentirlo al otro, un adherente indispensable de dicho sufrimiento, un compañero de su dolor; es decir, debe ser parte del drama y ser afectado por el mismo. Ese miembro de la convivencia la siente su conciencia impregnada de ese dolor o drama; y a la vez, marcado por aquél sufrimiento, se siente unido a su acompañante, que así se constituye como su amado. Si hallo una plantita afectada por la sequía y a punto de morir, sufriendo por la falta de agua, y yo percibo su sufrimiento, me pongo en su lugar, hago mío su drama, la acojo y la hago revivir, ello puede despertar en mí un sentimiento de amor hacia dicha planta.

Y es que la angustia existencial, a diferencia de otras vivencias como por ejemplo, la aprehensión cognitiva, el recuerdo

o, la ensoñación, es una experiencia que por ser traumática, compromete toda la estructura vital del ser viviente con un sistema nervioso central; una fiera asesina que no empatiza con el dolor de su víctima como es un león, si estando malherido recibió los cuidados de alguien, y si después de algunos años de haber sido separado de este alguien, súbitamente lo encuentra, se le arroja a su cuello para abrazarlo; ello denota su gratitud, su afecto, su ternura, el lazo de afecto que generó aquella experiencia vital y traumática del pasado; la fiera, la persona del encuentro la vive como parte de su entorno vital, pues quedó impregnada en su cerebro. Esta conducta se explica por el compromiso de todo el psiquismo del felino en la experiencia vivida. El conocimiento es diferente: siendo en el humano un fenómeno intelectivo, lejos de ser holístico es parcial e independiente de la situación vital del viviente. En la angustia existencial no existe ni la tal parcialidad ni la tal independencia porque siendo vital, compromete mi seguridad, la estabilidad de mi vida, toda mi afectividad, mi yo, y el drama de mi existencia.

Por eso es que si la tal angustia existencial es compartida entre dos o más personas, las constituye en partes solidarias de un todo, cada cual coadyuva con el otro: éste no me es indiferente, su dolor me alcanza a mí; entonces, sufro con su dolor, gozo con su alegría: su dolor es mío, su alegría es mía.

Por lo tanto, el amor no es una cuestión de acto volitivo: que yo me proponga amar a alguien: requiere un prolongado proceso de maduración logrado en la convivencia.

2.1.8.4 El mito del amor por encargo

El amor universal no puede ser impuesto como un mandato o exhortación; la exhortación por lo general es estéril y se deja

rebasar por los apetitos mezquinos; ello explica las interminables guerras de agresión y la delincuencia desatadas con impudicia; esto, porque los apetitos mezquinos conllevan un mayor imperativo vital, dada su eficacia práctica, y dado que no necesitan ser internalizados por el agente: los impulsos y apetitos zoológicos, son el imperio animal contenido en el paleoencéfalo humanoide, y que no necesitan pedir permiso. Por el contrario, los preceptos morales, tienen que ser aceptados racionalmente por el sujeto: para entrar a ejercer su control sobre la conducta impulsiva del individuo, antes tienen que ser internalizados por el mismo; el individuo tiene que aceptar libremente la conveniencia de regirse por tales exhortaciones. Empero, la internalización depende del nivel evolutivo del agente y de las demandas de la convivencia social. Los impulsos zoológicos los trae el individuo al nacer; los preceptos morales y las normas de convivencia, los hace suyos o no según el control de su voluntad y según las exigencias de la convivencia social.

La susodicha exhortación del amor ha producido, en el mejor de los casos, un amor aparente, falso: una pose hipócrita y un tráfico comercial del lema. Esto, por la inmadurez evolutiva del homínido en sociedad, y esto mismo explica que el amor exhortado por el cristianismo, a lo largo de dos milenios no haya logrado humanizar al homínido racional.

Para que nazca en el homínido pensante el amor por el *alter* y por lo otro, no puede surgir solo: surge conjuntamente con la empatía, la admiración, el respeto, la piedad…, es todo un cocktail de emotividad que configura el perfil de un nuevo tipo de hombre desprendido y volcado hacia la trascendencia. Pero ese super-hombre no puede surgir de estructuras sociales que

albergan la marginación, la violencia estructural, las hondas desigualdades sociales, los antagonismos, pues éstas son condiciones estructurales objetivas propiciadoras de resentimiento, individualismo, desconfianza y venganza. El amor universal que se exhorta como precepto, no puede darse en la sociedad mientras prevalezcan estas estructuras objetivas degradantes de la condición humana: no puede darse en la sociedad mientras prevalezcan estas condiciones objetivas de injusticia, exclusión y dictadura. Exhortar el amor en una tal sociedad, es como pretender sembrar semillas de trigo en una mezcla de concreto.

2.1.8.5 La plenitud basada en el amor

Mauricio Beuchot propone un sentido de la vida "analógico" signado por el amor. Primeramente afirma que el amor es el punto de encuentro entre la justicia y el bien, entre el trabajo y el disfrute, y agrega que la justicia es ideal único de convivencia, es el amor hecho realidad, y que es lo que en el fondo buscamos (Ibíd., p. 15).

Escribe Mauricio Beuchot (2011):

> (…) con una hermenéutica analógica, podemos juntar en el límite esos dos opuestos que son la justicia y el bien, o la buena vida, o la calidad de vida, y obtener un equilibrio frágil (…). Ese punto de encuentro entre la justicia y el bien (…) es la amistad, el afecto, el amor (p. 15).

Según él (2011), su "sentido analógico" "(…) acepta la diversidad de ideas o ideales de vida buena, pero reunidos bajo la tensión hacia un ideal único de convivencia que es el de la justicia, la cual es el amor hecho realidad (…)" (p. 15).

Lo que el autor olvida es, que estas categorías y conceptos tales como el trabajo, el disfrute, la justicia, el bien, tienen, en una sociedad surcada por antagonismos, un sello de clase y un cariz de concreción, particularidad e historicidad. Los puritanos europeos que en siglo XVII invadieron territorios americanos y oceánicos, exterminaron o esclavizaron a sus respectivos aborígenes, se adueñaron de sus tierras haciéndolas productivas, trabajaron y disfrutaron; pusieron en práctica sus propios conceptos de lo que son la justicia, el bien, ajustados tan sólo a su mezquindad genocida y rufianesca; pero es más: cultivaron el amor sólo entre ellos: para los aborígenes exterminados o expulsados de sus tierras, nunca tuvieron amor sino odio, soberbia y desprecio. Lo que estos rufianes genocidas lograron con su "amor" y la aplicación de su "justicia" fue, su felicidad subjetiva, pero no la plenitud como cree Beuchot, dado que el amor y la justicia entre ellos, era para sus víctimas odio, usurpación y exterminio masivo; la felicidad subjetiva de los invasores, se constituía en base al dolor de sus víctimas. Proponer el amor hecho justicia, pero ignorando el antagonismo de la conflictividad en el hombre y eludiendo un enfoque clasista, representa un diagnóstico que ve la naturaleza humana en abstracto, y una propuesta no-realista.

Mauricio Beuchot propone como plenitud, un "sentido analógico" de la vida, como una tensión hacia el amor y la justicia (Ibíd., p. 15). Y dice: "(…) es el afecto, el amor, el que llena la vida, nuestra vida" (Ibíd., p. 14).

Considero que el amor, aun obtenido mediante la contradicción de esa hermenéutica analógica, lo que puede garantizar una felicidad subjetiva. Los piratas y los invasores colonizadores, aplicando sus categorías de "justicia", "el bien",

obtenían su felicidad para ellos. Pero a esta felicidad subjetiva y sectaria sustentada en el crimen deshumanizante, no se le puede llamar "plenitud", por adolecer de un deber-ser universal.

Obviamente, el autor propone un deber-ser para que la vida humana tenga sentido: sin él, carece de sentido, esto es, sería una vida insulsa, que no vale nada: ese deber-ser es, la aspiración hacia "el amor hecho justicia".

Empero, la justicia –observo – es una categoría axiológica; y en la sociedad antagónica su término es de carácter polisémico, pues cada semántica que se le atribuye, es la que le imponen los intereses de clase. Bien sabemos que en las sociedades divididas por intereses antagónicos, aquello que es "justo" según el entendimiento del opresor, es "injusto" según el entendimiento del oprimido. A despecho de lo que propone la "hermenéutica analógica" del autor, la aspiración hacia la justicia deviene abismalmente "equívoca". El gerente de la empresa que despide obreros, y el obrero despedido que tiene que afrontar el sostenimiento de su hogar, ambos tienen "equívocos" modelos de lo que es la justicia. Entonces, no se entiende cómo puede, en esta equivocidad antagónica, ser la justicia el ideal único de convivencia que nuestro autor propone en su "hermenéutica analógica".

Es que no pueden convivir, armonizar los contrarios, como supone su "hermenéutica analógica": o es el ideal de vida del opresor, o es el ideal de vida de su víctima: no puede haber un ideal de vida común (salvo que se trate de una sociedad no-antagónica).

Pero, ¿será posible el amor postulado? Para que la justicia sea "el amor hecho realidad" como sueña nuestro autor, antes,

dicho amor tendría que prevalecer por sobre las pasiones animales que siempre dominaron la vida societaria del hombre. Esto, porque el amor es generoso: es desprendimiento del *ego,* trascendencia del amante hacia su identificación con el amado. Pero en la situación real del actual estadio evolutivo del hombre, son las pasiones animales las que impulsan su conducta en sociedad, expresión de la lucha por la vida heredada del estrato pre-homínido, pasiones bióticas que pre-diseñan su conducta en sociedad (guerras, narcotráfico, hipocresía, infidelidad, corrupción, individualismo, consumismo…), y no hay indicios de que esto desaparezca en el futuro. La pasión egoísta y zoológica, siendo convergente hacia el *ego,* impide que germine el amor –entendido como *ἀγάπη*–, que es su opuesto; y más bien, antagoniza y enfrenta a los humanos. Así se hace imposible que pueda aplicarse la justicia, pues ésta implica la imparcialidad, la neutralidad, la independencia ante los apetitos mezquinos de aquella pasión zoológica, antagónicos con la pasión egoísta.

Actualmente se administra la justicia, pero no es una justicia que nazca de una afloración espontánea del respeto amoroso hacia la dignidad del otro –o de lo otro –: es más bien una justicia heterónoma y coactiva. La piadosa exhortación de la "hermenéutica analógica", en tanto no nos muestre qué camino desbrozar para edificar una sociedad amorosa y fraterna, carece de plausibilidad y no pasa de ser un bello sueño.

Pero además: el ideal de justicia de este autor tiene un sesgo antropocéntrico: no considera la suerte que ha de correr la biósfera en una sociedad justa: en el supuesto negado de que la comunidad tenga un ideal unido de convivencia, "la justicia" –una justicia rawlsiana por ejemplo–, y que la justicia consista en extinguir todo rastro de vida salvaje, destruir las áreas naturales

del planeta, parcelarlas y distribuirlas en propiedad privada a cada habitante con equidad y justicia: la justicia, en nada ayudaría a un ideal de vida razonable y feliz. Y es que nuestro autor toma en cuenta tan sólo los intereses del ser humano, olvidándose de que una genuina moral debe hacerse extensiva a la naturaleza no-humana; esto, porque las consecuencias de nuestra conducta pueden afectar no sólo a nuestros congéneres sino además, a la naturaleza. No reconocerlo, significa no interpretar como inmoral la conducta humana que deteriora el medio ambiente, y eso es antropocentrismo.

Observo que "la buena vida" es una categoría que no debe ser vista sino desde una perspectiva clasista: en una sociedad dividida en clases antagónicas, la "buena vida" de unos afecta la aspiración a la "buena vida" de su clase antagónica. Lo que plantea nuestro autor tendría racionalidad, solamente aplicado a una sociedad o comunidad no-antagónica. Una sociedad amorosa es imposible que pueda cimentarse sobre una infraestructura material antagónica.

2.1.9 EL AMOR DIVINO COMO FUNDAMENTO DE LA PLENITUD

Por su parte, Eliezer Gomes de Amaral escribe que la máxima plenitud humana se consigue por el amor: dice que el amor es el despliegue más alto de nuestra existencia. Fuimos creados y existimos por amor, vivimos para amar y en tendencia hacia el amor definitivo. Por lo tanto, las mismas facultades humanas encuentran su fundamento y sentido también en el amor[30].

[30] Gomes do Amaral, E. G. (2016), p. 223.

Dudo que el despliegue más alto de nuestra existencia sea el amor, y que vivamos para el amor. Esto sólo se cumpliría en el caso del místico, de una religiosa de clausura, de un hombre apasionado por el saber o por el arte: no se puede generalizar. Para el individuo que existe en un campo de refugiados, es razonable pensar que el despliegue más alto de su existencia sea su angustia existencial por sobrevivir; el aborigen despojado de sus tierras por el colono invasor y condenado a la servidumbre, el despliegue más alto de su existencia era probablemente la búsqueda de su libertad y de la justicia social. ¿Por qué el despliegue más alto?: Porque esa búsqueda direcciona y capitaliza toda su existencia.

Por otra parte: considero que el amor está incurso en la dialéctica de los sentimientos, de tal manera que su contrario es el no-amor: éste es una valoración aversiva de rechazo, y que se manifiesta como odio, desprecio o indignación. Ese no-amor es lo contrario del amor, que es aceptación y apego: el no-amor es rechazo; esto, debido a la polaridad de toda valoración. Pongamos el caso de una madre cuyo hijo fue secuestrado, torturado y asesinado por el aparato estatal, y que luego ve que los asesinos de su hijo son felicitados y condecorados como "héroes nacionales". Pedirle a esa madre que ame a dichos asesinos, es una ofensa a su dolor. No podrá respetar la memoria de su hijo, amar a su hijo, y a la vez amar a quienes segaron su vida: si los ama a éstos, entonces no habría amado a su asesinado hijo; el no-amor hacia los victimarios, ha de medirse por su amor por su hijo asesinado. En consecuencia, el amor prodigado por esa madre no puede ser holístico sino discriminativo; para ser genuino, ha de estar acompañado por su opuesto y complemento que es el no-amor. Es más: esta exigencia se impone no solamente en el plano del deber-ser

como exigencia moral, sino en el plano de lo fáctico como una exigencia axiológica: en toda víctima consciente de serlo ante una agresión impune, su conciencia valorativa reacciona espontáneamente ante ello, y reacciona con una valoración del no-amor; esto, como una respuesta adaptativa congénita contenida en la herencia genética.

En consecuencia: el autor del planteamiento en cuestión, deja ver que desconoce la influencia que sobre el amor ejerce la conflictividad humana; y que desconoce también la dialéctica de los sentimientos, así como la polaridad de la valoración.

Al amor sin condiciones, sin contraparte, le reconozco racionalidad tan sólo como un bello sueño proyectado para una sociedad ideal sin conflictividad humana y constituida de hombres muy superados: esto es, como una pauta de conducta en el plano del deber-ser; en el plano del ser real y "efectivo", es un imposible.

Gomes asevera que la plenitud la podemos lograr si salimos al encuentro del Amor divino: "(…) debemos salir al encuentro del Amor, (…) no hay que buscarlo puesto que Él está ya desde siempre a nuestra espera (…) para que su savia nos nutra y nos permita entregarnos hacia la plenitud de nuestras vidas"[31].

Dice Gomes que a la luz del misterio trinitario, "Fuimos creados por amor y somos llamados a realizarnos en el amor" (Ibid, p. 222). Es más: según este autor, es el amor lo que nos conduce a la máxima plenitud de vida, que es la divina; y cita a Edith Stein: "Ciertamente se puede decir que el espíritu finito alcanza en el amor su máxima plenitud de vida" (Stein, Edith,

---

[31] Gomes do Amaral, E. G. (2016), p. 223.

Obras completas, III, p. 1042. Cit. por: De Amaral, op. cit., p. 222).

Escribe Gomes (2016):

> Hemos sido creados por amor y destinados al amor auténtico, sin embargo no somos capaces de emprender solos este camino. Necesitamos al Otro que nos conduzca y nos regale su gracia para que podamos realizarnos (…) dicha necesidad nos abre a la experiencia de plenitud en contacto con la Plenitud (p. 224).

El perfil humano que muestra el autor es el de un hombre unidimensionado, como si el amor fuera el único componente de la autorrealización. En el psiquismo hay el componente intelectual, el valorativo, el aptitudinal, y la práctica. Y ni siquiera está fundamentado racionalmente que sea el amor el componente supremo de la escala axiológica.

Además: la propuesta del autor no tiene carácter universal, porque la signa la plenitud con la impronta de la divinidad, como la única plenitud válida: el ateo no tendría derecho a la plenitud: esto es un artículo de fe, que no resiste la crítica.

Lo que propone el autor es un precepto, pero olvida la conflictividad y el egoísmo insertados en el hombre en sociedad. Un individuo puede ser amoroso y un santo; pero en su entorno yace el egoísmo y la maldad; morirá amando a su verdugo; según el autor, con la gracia de la divinidad ha adquirido su plenitud. No obstante, su plenitud y su autorrealización están inmersas en un mundo terrenal de miseria moral y material, egoísmo y maldad. El perfil del individuo que muestra el autor es, el de un individuo egoísta quien tiene por meta suprema amar a Dios; él logra su plenitud amando, aunque en su entorno social haya el dolor ocasionado por la injusticia social y la exclusión. Este

individualismo pues, está reñido con la naturaleza social y real del hombre.

No es realista ni ético el proponer el amor para el individuo en general; lo ético es proponerlo para la sociedad: que ésta se rija por relaciones fraternas; sólo así habrá reciprocidad en el amor. Pero dicha fraternidad no se puede imponer por mandato; tienen que ser transformadas las relaciones sociales, que se hagan compatibles con los principios universales de la moral, y en esa medida surgirán en la sociedad lazos de fraternidad, sin que nadie los imponga ni plantee por vía de exhortación. La plenitud del individuo debe ser planteada en sentido social, no en sentido individualista. En consecuencia, la posición que asume el autor frente a la plenitud humana, es lírica, individualista y utópica.

El autor identifica el amor con la divinidad; pero "divinidad" es un término inescrutable y sólo se funda en un artículo de fe. El autor lo sitúa al "Amor" de la plenitud en un plano divino, lo cual carece de racionalidad, es inverificable, y contrasta con la miseria real del "amado": yo le pregunto al autor: cuando el poder estatal asesinaba a los feligreses evangélicos congregados en el templo evangélico de la comunidad andina de *Callqui* en 1984, ¿dónde estaba el Amor divino?; cuando el poder estatal asesinaba a las decenas de niños en la comunidad andina de *Putis* (asesinato impune), ¿dónde estaba el Amor divino? Si para esas víctimas eso es "Amor divino", ¿cómo sería entonces el "odio divino"? Por lo mismo, decirle a la víctima que "el Amor divino está a nuestra espera", suena a burla. Que pregunte el autor a los deudos de los civiles asesinados por los militares en presencia de sus menores hijos en la comunidad andina de *Cayara* –que

además gozan de impunidad-, si es cierto que el Amor divino está a su espera. El dolor de una madre a quien los militares secuestraron y desaparecieron a su hijo y luego quemaron su cadáver (caso "La Cantuta"), ningún "Amor divino" por excelso que sea, lo puede borrar, dado que el pasado es inmodificable. Esa madre hubiera querido que el amor que predica Gomes lo hubieran tenido los victimarios de su hijo, antes de matarlo. Tampoco funcionó el "Amor divino"; y cuando funcione en la "otra vida", ya no lo va a necesitar.

Toda esta prédica piadosa del "Amor divino" como plenitud, es la hipocresía de sus autores para disuadir a las víctimas de la opresión y de la exclusión, de su lucha real por liberarse de sistemas dictatoriales, desviando su atención hacia un supuesto "Amor" y para que acepten el sistema de exclusión, mientras viven con el narcótico mental de que amando a su enemigo se ganarán el "Amor divino". "Comandante Camión", el del Estadio Municipal de *Huanta*, sigue disfrutando en libertad del "amor" que le profesan los fiscales y magistrados de Perú. Los destacamentos armados de todos los regímenes dictatoriales que han actuado y actúan aplicando las torturas y las desapariciones forzadas, deben estar muy agradecidos ante estas exhortaciones piadosas, pues son un llamado a que los genocidas del pueblo sean amados, y que como añadidura, recibirán el Amor divino. De tal manera, la exhortación hecha por el autor es hipócrita, tendenciosa, encubridora y clasista.

Dice el autor, que la plenitud es el Amor auténtico del Otro; y que a su vez, para llegar a tal estado, necesitamos del Otro para que nos conduzca hacia su Amor. No obstante, yo me pregunto: ¿cómo se puede constatar que el Otro está a nuestra

espera?; ¿cómo se puede constatar si una persona amorosa llegó al Amor auténtico o no?; ¿cómo se puede constatar si una persona contó o no con el apoyo del Otro?: no hay forma porque "Otro" y "Amor" son términos inescrutables, no objetivos; por lo tanto, los planteamientos que los incluyen devienen inverificables.

En la misma línea, Edith Stein (1994) sostenía que gracias al amor de Dios el alma puede alcanzar su plenitud, aun aquí en la vida terrenal. Expresa:

> Dios ha creado las almas para Sí. Dios quiere unirlas a Sí y comunicarles la inconmensurable plenitud y la incomprensible felicidad de su propia vida divina, y esto, ya aquí en la tierra. Esta es la meta hacia la que las orienta y a la que deben tender con todas sus fuerzas (…)[32].

A mi juicio, el saturar la vida personal con el amor puede ofrecer una variedad de carices: el budista, el musulmán, el *shamán* de las selvas, cada cual puede saturar su respectiva vida con el amor divino; aun un ateo, puede saturar su vida con el amor por el saber, por el arte o por los animales. ¿Existe alguna razón para que tan sólo el amor prodigado por el Dios de la tradición judeo-cristiana garantice la plenitud, mas no así las demás opciones? La propuesta de la autora supone una escala axiológica cuya cima es la participación del amor del Dios de la tradición judeo-cristiana. Pero con igual derecho, un ateo apasionado por la riqueza o un magnate satisfecho con su fama obtenida, podría reclamar que la suya sí es la auténtica plenitud. En síntesis, la postura de Stein es relativista, toda vez que no ofrece alguna fundamentación racional que sustente por qué es que su opción de plenitud hemos de preferirla por sobre otras opciones.

---

[32] Stein, E. (1994), p. 43.

Pero Edith Stein (1994) incluye la participación divina en la experiencia personal. Escribe:

> El Espíritu Santo penetra en el ser del alma, le esclarece y diviniza (…). El alma gusta aquí vivamente de Dios (…). Así prepara Dios al alma para la perfecta glorificación (…) para que en adelante pueda amar a Dios sin barreras, sin fin en la plenitud y saciedad por la que había suspirado. (p. 233).

El planteamiento carece de verificabilidad. El contenido de la conciencia en la experiencia mística es inefable; luego, carece de objetividad; por lo tanto, es inverificable; peor aun, si dicho contenido incluye la participación de una entidad inescrutable como lo es el Espíritu Santo. Buscar la plenitud no debe significar necesariamente una trascendencia trans-humana:

El subtítulo del *Ecce Homo* de Nietzsche, dice "cómo se llega a ser lo que se es", y esta expresión está inspirada en aquél verso de Píndaro de la *Pítica* II, V, 73, y que dice: "llega a ser como aprendes a ser". Alfonso Ortega lo traduce así: "¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes" Paul Valery pone como epígrafe a su célebre poema "El cementerio marino", estos versos de Píndaro:

> Oh alma mía, no aspires a la vida inmortal,
> pero agota la extensión de lo posible.
> (Píticas III, Epod. 60, 65)
>
> No alma mía, no aspires
> a una vida inmortal, pero sí agota
> los recursos factibles.
> (En versión de José Alsina)
>
> No pretendas la vida inmortal, alma mía,
> y esfuérzate en la acción a tí posible.
> (En versión de Alfonso Ortega)

2.1.10 LA CONTEMPLACIÓN AMOROSA SAPIENCIAL COMO EL CONTENIDO DE LA PLENITUD

2.1.10.1 El contenido de la contemplación amorosa no es verificable

Liliana Beatriz Irizar (2008), precisa que en cada persona existe una sed de infinito, apetito de plenitud o nostalgia de absoluto, y asimismo, que tal apetito se expresa en la droga, el placer suicida, la exaltación de la violencia (Ibíd., p. 65). Y no obstante, la verdadera plenitud tan sólo se consigue mediante la beatitud, que es la contemplación amorosa de Dios, o conocimiento sapiencial de Dios, que a la vez constituye la felicidad suprema (Ibíd., pp. 117, 73-75). Escribe al respecto: "(…) somos dichosos simplemente contemplando (…). Esto sólo puede entenderse cuando se considera bajo una cierta luz: la que tal conocimiento nos conduce (…) al conocimiento de Dios" (Ibíd., p. 75).

A su vez, la orientación hacia este estado está normada por un deber-ser que es el que impone la forma o esencia: ésta, constituyendo el "fin" de la entidad, la configura estampando en ella un deber-ser, vale decir, una orientación fundamental que tiene que seguir en aras de su plenitud o perfección (Ibíd., p. 31).

Si la autora propone que el conocimiento sapiencial de Dios y la drogadicción son expresión del mismo apetito de plenitud, ¿por qué lo segundo no es plenitud, y sí lo primero?: Obviamente, por una diferencia axiológica. Pues bien: "Dios" es una voz, cuyo contenido semántico no es objetivo. La voz "nube", incluida dentro de un enunciado, hace al enunciado verificable, debido a que dicha palabra tiene un contenido semántico definido y

objetivo: nube es un aerosol constituido por gotas de agua microscópicas. Entonces, el enunciado "hay nubes en el cielo de la ciudad en este momento", es verificable: puedo contrastar el enunciado con las diversas situaciones, hasta que halle una adecuación entre una de esas situaciones y el enunciado dado: la situación del caso es objetiva y demarcable espacio-temporalmente.

El enunciado "es posible la contemplación amorosa de Dios", ¿es verificable? Al preguntarle al místico, éste nos asegura que sí participa de esa experiencia sapiencial. Pero, en primer lugar, su testimonio no es objetivo como para poder verificarlo, dado que es una supuesta experiencia vivida subjetivamente; es como si me asegurara que siente un dolor de muelas; lo que él cree que es Dios pudiera ser el producto de un estado alucinatorio; o pudiera suceder que siendo real el contenido de su experiencia, su descripción –caso de que ésta fuera posible –, no se adecuara al mismo.

Pero aun si la descripción del vidente fuera fiel reflejo del contenido de su experiencia: es la apreciación de él, sujeta a su manera personal de percibir; un esquizofrénico escucha una bocina, y dice: "escucho voces amenazantes de un espíritu colorado"; y no está mintiendo: su descripción refleja real y fielmente lo que él ve (desde el prisma de su subjetividad). Esto es, la honestidad y la evidencia experimentada por el vidente, no son aún garantía de que lo que dice sentir o ver, sea real; y no hay modo de verificarlo, porque su estado no es objetivo; como tal, no es observable.

Aun más: el vidente dice tener una experiencia beatífica, sapiencial, de algo a lo que denomina "Dios": ¿cómo puedo

saber si ese referente de su experiencia, es el "Dios" de que habla? No puedo, no solamente porque no siendo objetivo no puedo penetrar al interior del mundo subjetivo del vidente para constatar, sino porque aun si pudiera hacerlo, las determinaciones que él atribuye a Dios, es posible que las aplique a otra entidad distinta a la entidad a la que yo las aplico; por ejemplo, "amoroso", "misericordioso", "infinito", él las puede atribuir a su Dios, cuando en realidad es la imagen de su madre difunta; por el contrario, yo podría atribuir esas mismas determinaciones a otra entidad: la Idea universal, la vida, el elan vital…: esto es, con las mismas determinaciones, lo que él llama "dios", podría ser una entidad diferente a lo que con las mismas determinaciones yo denomino "dios".

Peor aun: la misma naturaleza de esas determinaciones atribuidas, por no ser objetivas, no es confiable de que sea la misma en mí y en el vidente: nada garantiza que la caracterización gnoseológica que el vidente emplea, se base en los mismos patrones que los que yo utilizo; y es que el estado del vidente no es objetivo y como tal, no es observable.

Aun más: las determinaciones atribuidas a un referente, por muy numerosas que sean, no son suficientes para identificarlo en tanto no sea mostrado objetivamente dicho referente. Por ejemplo, "sublime", "esplendoroso", "celeste", "inefable", "inabarcable", son determinaciones que no son suficientes para identificar al referente, mientras el sujeto no me lo muestre en su "ahí": tales determinaciones, el sujeto puede aplicarlas al firmamento, y yo puedo aplicarlas al océano o al Olimpo. La insuficiencia de la mención estriba en que lo mencionado no

está "ahí" presente, para poder contrastar las determinaciones con su consistencia ontológica.

Y es que en tanto no esté el referente del vocablo, presente en el "ahí", es imposible contrastar la comprensión del concepto con la entidad a la que alude; por tanto, el concepto "Dios" es inescrutable; y el significante "Dios", por carecer de referente identificable, es un significante a-semántico. La deficiencia del significante no estriba en su materialidad física: su deficiencia consiste en que precisamente a raíz de que todo parte de una experiencia subjetiva y personal, las determinaciones que sus mentores le atribuyen al significante, no son lo suficientemente precisas para identificar al referente y poder decir: "allá está": dicen que es amoroso, todopoderoso, omnisciente, no-material, eterno, misericordioso...pero todo este conjunto de determinaciones hace un conglomerado deficitario por impreciso, que le resta objetividad como para que puedan identificarla a la entidad a la vez más de un vidente. Me explico:

Siempre que el referente del significante no sea una construcción de la mente –matemática o lógica-, sino que sea objetivo, por muy cuantiosas que sean sus determinaciones, en tanto que no lo circunscribamos al referente dentro de coordenadas precisas de espacio-tiempo, no podremos identificarlo en su individualidad. Las determinaciones pueden ser "azul", "rugoso", "equilátero", "de tantos centímetros de espesor", "gelatinoso", "de tantos gramos de peso"…; pero puede darse en la realidad, más de una entidad con las mismas características… debido a que no se han precisado coordenadas de espacio-tiempo para hallarlo "ahí"; entonces, la individualidad de lo buscado se nos escapa, nos es evasiva. En consecuencia,

el término "Dios" mencionado por la autora, por no señalar un "ahí", es no-confrontable, no contrastable, inverificable.

Pero aun peor: ese conglomerado de determinaciones atribuidas no sólo es impreciso, sino contradictorio: ¿A cuál Dios se refiere la autora: al del Nuevo Testamento o al del Antiguo Testamento?; ¿al Dios castigador o al Dios amoroso? La autora se acoge al planteamiento del profesor Dewan reconociendo la contemplación de Dios como meta de la plenitud humana. Escribe: "(…) la felicidad perfecta, esto es, el bien absoluto y último que colma definitivamente todo deseo, sólo puede encontrarse en Dios, bien increado, perfecto infinito" (Cf. Dewan, 2008 a, p.74)[33].

Resulta que la grafía "Dios" es un significante con un contenido semántico vago, contradictorio, que es imposible que pueda ofrecernos una entidad como referente objetivo que podamos identificar como "Dios". Ciertamente tiene dicho significante algún valor, porque nos proporciona alguna semántica negativa que nos permite conocer algo por exclusión: sabemos que ese Dios no es nada que sea finito, imperfecto, ignorante, débil, incompleto, pero obviamente, eso no satisface la verdadera intención semántica de un término categoremático. La autora propone como fundamento de la plenitud la entidad "Dios", que resulta ser una hipóstasis; pues bien, la plenitud del ser humano real no puede fundarse en una hipóstasis, que es una simple reificación sin visos de racionalidad.

Precisa la autora, que cada uno ha de asignarle un significado a su vida. Recomienda la contemplación o visión

---

[33] Irizar, L. B. (2008), p. 71.

sapiencial, y dice que es un conocer encendido por el amor (Ibid., p. 81). Dice que para arribar a la contemplación, se necesita una mirada sapiencial profunda sobre lo real, y además, expresa que esta sabiduría es tan sólo un preámbulo de la Verdad, el Bien y la Belleza, que son la felicidad perfecta (ibid., pp. 115-117).

Reconozco que la anunciada contemplación mística es un estado deseable toda vez que representa el desprendimiento de un egocentrismo mezquino, y al fin y al cabo, colmaría nuestra aspiración espiritual de trascendencia (aunque esto, si los humanos fuéramos nada más que espíritus desencarnados de la realidad material).

Sin embargo: paréceme que el contenido de la supuesta contemplación es inefable y no-objetivo; por lo tanto, es inverificable; y en consecuencia, carece de valores veritativos, carece de racionalidad: el místico no tiene fundamentos para ofrecernos con objetividad, que se produce la contemplación que dice experimentar.

Por eso es que Edith Stein (1994) recalcaba el secretismo de esta comunicación amorosa con la divinidad: "Porque la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que si le dan lugar inflama al alma en espíritu de amor" (p. 64).

Además, desde el punto de vista gnoseológico, la experiencia de la contemplación es estéril, porque no arroja luces sobre la supuesta dimensión contemplada, dado que no es verificable objetivamente.

2.1.10.2 El conocimiento, hacia el logro de la plenitud

Según Liliana Irizar, la plenitud la alcanza el hombre cuando logra la mirada sapiencial de Dios: esta es la plenitud y el sentido de la vida humana. Escribe: "para que nuestra vida (…) se vuelva valiosa, llena de significación, amable, realmente digna de ser vivida, necesitamos *contemplar*" (Irizar, L. B., 2008, p.75). Cada cosa que conocemos está impregnada de ser y de bondad. Y cita a Dewan (2008 a, p. 98):"Necesitamos aprender a fijar nuestra atención en el ser y en la bondad de las cosas" (citado en Irizar, L. B., 2008, p. 76).

Así, cada cosa revela la luz de una inteligencia. Escribe Irizar que cada cosa tiene un valor intrínseco, porque ella revela "la luz de una inteligencia" (Irizar, op. cit., p. 74). Por lo tanto, nuestro conocimiento de dichas cosas lo interpretamos como las huellas del camino que nos conduce hacia el conocimiento de Dios:

> Vamos tras las huellas del sentido de la vida humana, es decir, de aquello que sea capaz de impregnar de significado, todos y cada uno de los actos, relaciones y cosas que configuran la existencia personal. Si andamos tras sus vestigios ello obedece a que creemos que es algo dado, por lo mismo algo que los hombres no inventan sino que encuentran, descubren en su naturaleza humana como tal (Irizar,L. B., 2008, p. 74).

Más adelante anota: "(…) somos dichosos simplemente contemplando (…). Esto sólo puede entenderse cuando se considera bajo una cierta luz: la que nos dice que tal conocimiento nos conduce (…) al conocimiento de Dios" (Irizar, L. B., 2008, p. 75).

Me temo que estos planteamientos de la autora sean enunciados carentes de valores veritativos. "Dios", es un término inescrutable. En cuanto a "la luz de una inteligencia revelada en

el conocimiento de las cosas", si no se nos describe las características de dicha luz (frecuencia de vibración, velocidad, longitud de onda…), no podremos hallarle para el citado término, algún referente con el cual contrastarlo. Tampoco nos dice la autora cómo es la inteligencia de la cual emana esa luz; no nos dice cómo podremos identificarla objetivamente al conocer las cosas: ¿la identificaremos por un peso atómico determinado?; ¿por una conciencia?; ¿por alguna frecuencia de movimiento, valor o constante?

Tomando las palabras del profesor Dewan, y acogiéndose a la metafísica tomista, la autora nos asegura que cada cosa está impregnada de ser y de bondad. Ahora bien: dentro de tal metafísica, el ser es el "*actus essendi*" divino, procedente de Dios. Siendo el ser, universal en toda criatura, nos remite a un origen divino inescrutable. En cuanto a la bondad: puntualiza Dewan (2008, p. 83): "En la medida que cada cosa posee una forma, en esa misma medida revela 'la luz de una inteligencia' y de ahí procede su valor intrínseco" (Citado en Irizar, L. B., 2008, p. 75). Es decir, toda cosa tiene una bondad ontológica o intrínseca por revelar la luz de una inteligencia. Yo observo que, puesto que por hipótesis todas las cosas son ontológicamente "buenas", resulta que el término "bueno", por ser omniabarcable, carece de determinaciones específicas que lo califiquen o peculiaricen con respecto a lo que no es bueno; y por lo tanto, carece de significación: resulta deflacionado.

Sentado esto, resulta imposible poder identificar en cada cosa, cuál es su ser y cuál es su bondad. ¡Cómo constatar si es cierto que hay ser y bondad en por ejemplo, una determinada oveja clonada! la verificación resulta imposible, pues no sabemos qué características han de tener el ser y la bondad que en la

entidad buscamos: en síntesis, no sabemos lo que buscamos. En cuando al "sentido de la vida humana": ¿existe tal sentido?; ¿en qué consiste?; ¿cómo se prueba?; ¿qué cualidades garantizan su condición de "sentido"?: no hay respuesta.

En conclusión: los términos que emplea la autora son inescrutables, no-definidos, y por lo tanto, los enunciados que los incluyen carecen de valores veritativos: no son ni verdaderos ni falsos; en consecuencia, son inverificables; y por lo tanto, son enunciados no-válidos.

Sin haber resuelto esta dificultad inicial, nos es imposible poder comprender lo que viene más adelante, y que se basa en lo primero: que el conocimiento de las cosas representa vestigios (huellas) que nos conducen hacia otro conocimiento. Para que algo tenga el carácter de "huellas", se supone que es una señal de algo: nos revela algo: si hallo cenizas, es porque hubo fuego; si fulano practica ajedrez, es porque aspira a ser un experto. Entonces, entre la huella y aquello que revela, ha de existir alguna relación fenómeno-esencia, bien sea causal o teleológica: la huella es la manifestación o expresión de alguna causa antecedente o causa final, de alguna manera identificada: si en el bosque húmedo identifico las huellas del paso de un tapir, se supone que sé lo que es un tapir. Pero es el caso que la autora en mención no me da a conocer las características de aquello que representan las supuestas huellas, para poder identificarlo; señalar que es el sentido de la vida humana, constituye una *explicatio obscuri per obscurius*; tampoco se me dice cuál es la razón que garantiza que la supuesta huella realmente lo es, ni cuál es la relación fenómeno-esencia que liga a la supuesta huella con aquello que supuestamente representa.

En suma, la plenitud planteada por la autora, no es verificable, y sólo se basa en un artículo de fe.

2.1.10.3 Contemplar no es conocer

Considero que existe una diferencia abismal entre contemplar y conocer. Me explico: la autora escribe que la beatitud consiste en la contemplación del bien divino (Irizar, 2008, p. 71). A primera vista, pareciera que lo contemplado es el *objiciendum* que permanece pasivo y no interviniente con respecto al contemplador. Sin embargo: lo contemplado en la visión beatífica, no es pasivo sino actuante, interviniente, incursionador en la mente del sujeto que contempla, e inclusive inhibe el razonar de éste. En la oración contemplativa, el orante no razona, sino que trata de silenciar su cuerpo y su mente para estarse en silencio con Dios. Dios nos inhabita, somos templos del Espíritu Santo. El orante se entrega a Dios que habita en su interior. El orante no razona acerca de Dios, sino que queda a solas con Dios en el silencio, y Dios va haciendo en el alma su trabajo de alfarero para ir moldeándola de acuerdo a su voluntad. La contemplación no puede lograrse a base de técnicas, sino que es don de Dios: Él da a quien quiere cuando quiere, como quiere, y donde quiere: recibir el don de la contemplación, depende de Dios: es una cosa sobrenatural.

Pues bien: esta experiencia no es identificable con la genuina experiencia cognitiva. Paso a examinar la *gnosis*; en lo que respecta al conocer: si se trata de la modalidad del conocimiento indagador, la actividad gnósica es dinámica; en esta modalidad, el dinamismo de todo sujeto cognoscente consiste en trascender de su esfera subjetiva, incursionar en el *objiciendum*, aprehender sus determinaciones y luego incorporarlas a su esfera subjetiva

conformando así una imagen cognitiva. Pues bien: si hay actividad consciente, es porque el sujeto tiene interés por aprehender aquellas determinaciones que realmente están *ante* su conciencia, y esto supone que es consciente de una no-identidad entre él mismo y su alteridad; supone que como sujeto soy consciente de que lo que estoy aprehendiendo, es un *objiciendum* que yace frente a mí en la exterioridad de mi esfera de sujeto cognoscente; y esto, aun en el caso de que el *objiciendum* sea el contenido de un delirio o mi propia conciencia. Es una mente cautelosa, consciente y autónoma, celosa y convencida de que lo que tiene al frente realmente está al frente.

Pero aun tratándose de la gnosis no-indagadora: no es necesario que la conciencia cognoscente tenga una actitud indagadora: de hecho, hay casos en los que el comportamiento de la conciencia cognoscente no es indagador: sin que el sujeto se lo proponga, puede irrumpir en el campo de su conciencia una entidad o evento: por ejemplo, una escena o evento que habiendo irrumpido en el campo de mi conciencia, no quiero seguir viendo porque me repugna; la conciencia cognoscente, abierta al mundo, ha asimilado determinaciones sin proponérselo, y no desea asimilar mayor cantidad de contenido del *objiciendum* ante ella; pero es consciente de que aquello que irrumpe en la intimidad de su mundo subjetivo es un *alter* con respecto a ella, inidentificable con ella.

También puede darse el caso de que la irrupción del evento impacte no en el campo de la conciencia cognoscente sino en la facultad sensorial del sujeto: aperturar mis órganos sensoriales sin intención cognitiva, y de pronto hallar un evento ante ellos,

mientras mi atención está centrada en otra cosa (abro mis ojos, y tengo frente a ellos una pared; la percibo, pero no pienso en la pared sino en otra cosa): ni busco ni indago, y la irrupción no llega al campo subjetivo de la conciencia, como para que se configure una imagen cognitiva. No puedo decir en este caso, de que estoy conociendo aquello que está ante la receptividad de mis órganos sensoriales, pues no soy consciente de su presencia ni lo tomo como *objiciendum.*

Este análisis nos dice que en el acto cognitivo, el sujeto cognoscente, aun cuando renuncia a conocer más del *objiciendum*, reconoce la presencia de un *objiciendum* externo. Lo esencial del acto cognoscitivo es, que soy consciente de que lo que estoy captando es un *alter* que está frente a mi conciencia; esto es, la conciencia cognoscente es consciente de que lo que tiene ante sí es un *objiciendum*, y que como tal, es inidentificable con la conciencia cognoscente misma.

No es el caso de la contemplación o "visión sapiencial": existe una palmaria diferencia entre la contemplación amorosa de Dios, y el conocer. La primera se basa en el creer; el vidente no razona; trata de silenciar su mente y se entrega a Dios que supuestamente habita en lo más profundo de su interioridad anímica; el vidente no razona acerca de Dios, sino que se queda a solas con él en el silencio amoroso; y Dios va moldeando su alma de acuerdo a su divina voluntad. Por último, la contemplación es un don de Dios. En la contemplación, el interés del sujeto es la entrega y el sometimiento amorosos y absolutos "a lo que venga"; su volición se endereza no a poseer, sino a ser poseída. Esto significa que el sujeto pierde su identidad y se funde con la divinidad, es invadido por ella, que desempeña la función de

alfarero. Se infiere de las palabras de Irizar: ella reconoce que en la contemplación se produce una unión o connaturalidad entre el apetito del amante y el amado. Haciendo suyas las ideas de Tomás de Aquino, escribe:

> (…) esta proporcionalidad, adecuación o connaturalidad del apetito respecto del bien, que constituye la esencia del amor (…) presupone una unión o connaturalidad antecedente entre el amante y la cosa amada (…) y es, a su vez, causa de la unión real o efectiva con aquélla, unión ésta que es el efecto propio del amor (Irizar, L. B. 2008, p.84).

Aun más: la autora asume las ideas de J. Bofill (1950, p. 136), quien escribe: "El amor es una unión. El amor importa, de alguna manera, la presencia del amado en el amante. El amor está precedido, constituido y seguido por esta unión o presencia" (Citado en Irizar, L. B., 2008, p. 84).

En relación con esta manera de pensar, Edith Stein también admitía la injerencia de la divinidad. Escribía: "El Yo divino no es un vacío sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud" (Endliches und Ewiges Sein, VI, 4, 3; cit. por Meis, A., 2010, p. 16). En otro trabajo, Stein (1994) complementaba lo expresado:

> El Espíritu Santo penetra el ser del alma, le esclarece y diviniza (…). el alma gusta aquí vivamente de Dios (…). Así prepara Dios al alma para la perfecta glorificación (…) para que en adelante pueda amar a Dios sin barreras, sin fin en la plenitud y saciedad por la que había suspirado (p. 233).

La misma autora, asimismo, transcribe el segundo verso de la Canción de la Noche: "(…) la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que si le dan lugar inflama al alma en espíritu de amor" (Stein, E., 1994, p. 64).

Adviértase que si hay connaturalidad entre amante y amado, esto significa que el amante pierde su identidad como sujeto cognoscente, ya que su yo es invadido por la presencia del amado en una infusión amorosa. Aun más: el discernimiento desapasionado y frío entre mi yo y lo que está frente a mi yo, propio de una *gnosis*, no puede estar presente en una mente contemplativa que se entrega a Dios para que él haga en ella su trabajo de alfarero, inflamándola de amor, moldeándola de acuerdo a su divina voluntad, pues una mente así ha renunciado a toda discriminación intelectiva entre "yo" y lo que tengo al frente. Si me fundo con la divinidad, está claro que renuncio a mi identidad; y en este paroxismo no puedo ser consciente de la no-identidad entre yo y el *objiciendum* que tengo frente a mí.

Más aun: hemos dicho ya que lo contemplado no es un *objiciendum* no-intrusivo en el sujeto; por el contrario, es la divinidad invasiva e interviniente en una fusión amorosa con el sujeto contemplador. Si en esta fusión dicha divinidad moldea mi mente cual alfarero, moldea su contenido; entonces nada garantiza que dicho contenido tenga la categoría de imagen: una imagen es una reproducción mental que es copia mental de un *objiciendum*, al cual representa; pero si dicho contenido es creado por un "alfarero", resulta que responde a su voluntad y no a ningún *objiciendum.* Ante la divinidad, la mente no es procesadora sino que es procesada; siente contemplar y conocer, cuando en realidad es un ente pasivo; por lo tanto, su contenido, aunque fuera objetivo y comunicable, no tendría calidad de imagen ni podría hacer referencia a ningún *objectum* frente al sujeto como fuente suya. En consecuencia, aun siendo objetivo –que no es el caso-, dicho contenido sería inverificable.

De otra parte, la autora reconoce que la contemplación no es una forma sin más del conocer, sino que es un conocer encendido con el amor: la contemplación es una "visión del amado" (Irizar, 2008). Para la autora, el conocimiento sapiencial natural es efecto del amor, y es el conocimiento perfecto, afectivo de la verdad (Ibíd., p. 89).

El interés principal de quien contempla en la visión sapiencial, no es aprender, ni existe en esta visión una intención ni motivación exclusivamente cognitiva: su interés es la entrega y el sometimiento amorosos y absolutos "a lo que venga"; su volición se endereza no a poseer, sino a ser poseída; su participación no es exclusivamente intelectiva: es primariamente emotiva, y secundariamente intelectiva. Con razón la autora (Irizar, L. B. 2008, p.81), citando y parafraseando a Joseph Pieper, escribe:

> (…) la contemplación no es simplemente una forma más de conocer junto a otras: "Lo característico suyo no reside solamente en una especialidad del proceso de conocer mismo. Lo que marca y distingue a la contemplación es más bien esto: es un conocer encendido por el amor (…). La contemplación es un percibir amante. Es visión del amado (Pieper, J., 2003)".

De tal manera, la contemplación está marcada por el amor. L. B. Irizar (2008), escribe:

> Para contemplar se requiere bastante más que una inteligencia aguda y reflexiva y un espíritu observador. Además de eso, se necesita (…) que en esa mirada "brille una chispa de amor" (…). Lo que marca y distingue a la contemplación es más bien esto: es un conocer encendido por el amor (p. 81).

Más aun: es un amor sobrenatural, intervenido por la divinidad. Escribía Edith Stein (1994): "Y mi voluntad salió de sí haciéndose divina; porque unida con el divino amor, ya no ama

bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo" (p. 147).

Yo considero una vez más, que la contemplación propuesta por estas autoras es inconfundible con una genuina *gnosis*, esto es, con una *gnosis* intelectiva. Mi posición se ampara en una razón muy simple: puesto que la contemplación es amorosa, resulta que en el nexo amoroso todo amante idealiza al amado, elevando las virtudes que en él encuentra, hasta el nivel de la perfección; ve al ser amado como lo quiere ver; en la visión mística, ha de contemplarlo al ser amado no como realmente es, sino como lo quiere ver; se forma pues, una idea exagerada de las virtudes del amado; luego, la imagen que obtiene del amado no puede ser objetiva sino que es producida por su amor, es decir, por su subjetividad. L. B. Irizar lo reconoce: la visión es una visión admiradora del amado: la autora hace suyo el pensamiento del profesor Dewan (2008 a), al transcribirlo:

> (…) si bien en la búsqueda de la felicidad buscamos nuestra perfección, ésta se corresponde con nuestro status ontológico, a saber, la de seres que están ordenados a un ser más elevado y cuya perfección consiste en *admirar la perfección de otro* (citado en Irizar, L. B.,2008, p. 80).

En consecuencia, la contemplación o visión sapiencial no es una genuina *gnosis*: no solamente porque el sujeto contemplador no es consciente de la independencia de un *objiciendum* frente a él, sino porque su contenido mental no asume el carácter de una genuina imagen cognitiva.

Ahora bien: para que un contenido de conciencia sea verificable, tiene que ser objetivo. Si alguien declara que experimenta una determinada nostalgia, en tanto que no sea objetiva su supuesta nostalgia nadie que no sea él puede darla por cierta.

La imagen cognitiva es un contenido tal, que hace referencia a un *objectum* exterior a la conciencia cognoscente. Si como queda dicho, mi contenido mental me lo elabora otro en una experiencia amorosa en la que pierdo la conciencia de mi identidad y de la independencia de lo contemplado, resulta que mi "conocimiento" obtenido en la experiencia amorosa no asume el carácter de una copia de ningún *objectum* frente a mí. Por lo tanto, siendo un contenido sin *objectum* y sin condición de "copia", es imposible poder contrastarlo con algún referente; por lo tanto, no trascendiendo de la subjetividad de un iluminado, dicho contenido es inverificable.

2.1.10.4 Las virtudes éticas y la vida contemplativa

2.1.10.4.1 La autora señala como base de la vida contemplativa, la observancia de las virtudes éticas, dado que la virtud moral "permite que la persona conquiste en su interior una actitud global frente al bien racional (…)" y nos conduce hacia el conocimiento de Dios (Irizar, 2008, pp. 101 s, p. 75). Se acoge al planteamiento de Tomás de Aquino, quien enseñaba que las virtudes morales desempeñan un papel propedéutico respecto de la vida contemplativa (Ibíd., p. 103). Por lo tanto, concluye la autora siguiendo a Aristóteles, el fin natural del hombre debe consistir en llevar una vida plenamente racional, esto es, desarrollada de conformidad con las virtudes éticas e intelectuales (Ibíd., p. 33).

Pero yo pregunto: de qué "virtudes morales" hablamos: cada hombre y cada mujer tiene como ideal un código de virtudes según sea el momento histórico y su posición estructural de clase: puede tratarse del terrateniente medieval, el amo esclavista

de la Antigüedad, la religiosa de clausura, el esclavo del Imperio romano.

Además, se ha visto que sostiene la autora que el ejercicio de la virtud nos permite conquistar en nuestro interior una actitud global frente al bien divino, y consiste en el conocimiento de Dios (Ibid., 101 s, 75). Nuevamente, eso depende de lo que entendamos por "Dios" y de la manera como interpretemos aquél trayecto: los wikingos que vivían de las matanzas y del pillaje, se guíaban por sus propias "virtudes", y según ellos, su vida virtuosa los ponía en contacto con la divinidad: esperaban morir durante la batalla para entrar en el *Valhalla* o paraíso, esta era la morada de los dioses, y allí Odín esperaba al guerrero para brindarle una heroica bienvenida. Los musulmanes que entre los siglos VII y XVI, con el filo de la espada sometían a los pueblos, tenían la convicción de que al morir en combate se unían con su dios como recompensa. La divinidad que esperaba al saqueador wikingo como recompensa por su "vida virtuosa", no era la misma que aquella que esperaba al saqueador musulmán por su "vida virtuosa".

Pero no solamente cada etnia tiene sus propias virtudes y su propio dios, sino que cada individuo puede asignar a cada cual de las virtudes un cariz diverso, marcado por los fines de su conducta, y esto, según las circunstancias. Por ejemplo, los wikingos tenían entre sus virtudes el honor y la fidelidad; pero esto lo aplicaban solamente entre ellos: no en su conducta ante las víctimas que degollaban.

En base a estas consideraciones, hallo inaceptable la aseveración de que la observancia de las virtudes éticas le permite a la persona conquistar en su interior una actitud global

frente al bien racional. Por lo mismo, rechazo que el cumplimiento de las virtudes éticas lo conduzca al hombre hacia la vida contemplativa y hacia la persecución del bien racional. Todo ello es resultado de una perspectiva en bloque que no respeta las diferencias concretas, que hacen imposible una mirada homogeneizante, y esta perspectiva ve así la naturaleza humana en abstracto.

2.1.10.4.2 Aun más: la autora, haciendo suyo el pensamiento de Tomás de Aquino, transcribe las palabras de éste: "(…) las virtudes morales desempeñan un papel propedéutico respecto de la vida contemplativa" (Irizar, L. B., 2008, p. 103). En esta línea, asevera la autora: "La actitud contemplativa requiere un clima psíquico y espiritual propicio que únicamente las virtudes éticas pueden generar" (Ibid., p. 101).

He de interpretar el presente planteamiento como un deber-ser o prescripción, pero nuevamente, eso ha de depender de las condiciones históricas concretas de la existencia del hombre en sociedad.

En primer lugar: si bien, en alguno que otro individuo, sus virtudes morales pueden conducir a la contemplación, esta metodología no puede imponerse como norma para todo ser humano en abstracto. No se puede obligar a toda persona virtuosa a que oriente su vida hacia el ideal de la contemplación; un ideal de vida propio de clases ociosas de la Antigüedad y del Medioevo, no es dable universalizarlo para el ser humano en general sin respetar sus condiciones concretas de vida.

Además: no se ve qué relación pueda haber entre virtudes como el ser humilde, el ser sincero, el ser leal, y la contemplación

divina: tales virtudes pueden orientarlo al sujeto a ser héroe, guerrillero, empresario, agricultor, deportista, escritor, filósofo, sacerdote, un buen padre…, pero no necesariamente a un contemplador de la divinidad. En el status ontológico de la virtud no está inscrita la orientación hacia alguna divinidad.

En segundo lugar: no veo qué necesidad tiene la virtud ética, de estar orientada hacia la contemplación de la divinidad. Toda virtud es moral; como tal, hace referencia al otro o a los otros: se es humilde, sincero, leal o compadecido, en relación a otro o a otros; esto significa que la conducta virtuosa sólo tiene sentido por las consecuencias que pueda tener para los otros; es decir, tiene un sentido comunitario. La virtud individual responde a las exigencias sociales de cada comunidad humana concreta: a fin de no destruirse, le exige a cada individuo ser virtuoso; es decir, la virtud está orientada hacia los propósitos reales y prácticos de cada sociedad concreta (esto, desde la comunidad paleolítica hasta la comunidad contemplativa).

En tal sentido, para la virtud, la vida contemplativa, no siéndole una dimensión necesariamente constitutiva sino contingente, le es extraña; ciertamente, la vida contemplativa necesita tenerla como fundamento, pero no es que toda vida virtuosa esté orientada hacia la contemplación de la divinidad. Las virtudes no son una propedéutica para la vida contemplativa, como pretende la autora. Es más: toda virtud por su carácter moral, por corresponder al hombre que es parte de la comunidad, tiene un carácter comunitario: estoy de acuerdo con que la virtud conduzca hacia la consecución del bien racional; pero no puede intervenir sola, sino en conjunción con la lucha corporativa con objetivos precisos. Sin esta lucha por cambiar el estado de

cosas, el hombre virtuoso podrá estar satisfecho de su conducta moral, pero su satisfacción será subjetiva e individualista.

Asignarle a la virtud el papel de propedéutica de la vida contemplativa, significa hacerla dependiente de un *τέλος* de contemplación piadosa, y anularle toda autarquía ontológica. Toda virtud en esencia tiene un sentido comunitario pues responde a las exigencias de una determinada comunidad humana. En consecuencia, asignarle a la "virtud ética" el propósito de conducir a la contemplación de la divinidad, equivale a negar su naturaleza y desnaturalizar su propósito.

Además: buscar la visión contemplativa como máximo objetivo de la vida, equivale a unidimensionar al hombre. Como ya lo dije en otro lugar, la comunidad contemplativa se aísla indebidamente del contexto social y natural del cual es miembro. De nada le valió la contemplación a la comunidad contemplativa de los esenios o a la de los Druidas, ante la irrupción brutal y tanática de las legiones romanas que las sometieron. La contemplación tampoco protegió a los monjes de la Abadía de Lindisfarme ante la masacre tanática efectuada por los wikingos. Estas irrupciones representan la negación no sólo de la existencia física del hombre, sino aun, del ser de su legado espiritual.

2.1.10.5 La pretendida contemplación de la verdad, representa un enfoque individualista y voluntarista

La propuesta de vida contemplativa que ofrece la autora se basa en el acto volitivo del sujeto. La autora hace suyas las ideas de Dewan (Dewan L., O. P., 2008 b), a quien cita: "(…) la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece

al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento (…)" (Citado en Irizar, L. B. 2008, p. 90). Partiendo de esta concepción de la naturaleza humana, la autora precisa que la plenitud y finalidad del hombre debe ser la contemplación de la verdad.

Por plenitud debe entenderse el acabamiento o autorrealización de la totalidad de sus potencialidades axiológicamente positivas; pero si se la circunscribe a tan sólo la sapiencia o saber de la verdad, sin tomar en cuenta la dimensión social del hombre, ello genera un concepto muy sesgado de plenitud. En la sociedad antagónica, el poderoso opresor contempla la "verdad" con fervor amoroso –por ejemplo, los emperadores romanos tenían la convicción de que Roma tenía el deber de civilizar a los "bárbaros"-. Es su "verdad", y la impone por la fuerza de las armas. Sobre este fundamento ejecuta crímenes e injusticias en agravio de los débiles. Logra la actualización de sus potencialidades, pero a costa de impedir la actualización de sus víctimas.

Es más: supongamos que el individuo "x" llegó al *τέλος* de la contemplación de la verdad, pero que sufre las consecuencias de un entorno cuya gente es alienada con una mentalidad domesticada por la dominación: ¿es sensato valorar a "x" como que logró su plenitud? Se desprende que el enfoque en análisis es inadmisible porque es individualista: la ve a la persona, abstraída de su dimensión social.

Según me parece, esta propuesta es de corte individualista, y está exenta de contenido social: en el supuesto de que alguna que otra persona logre su plenitud por esta vía, eso no es una

plenitud corporativa: la plenitud quedaría expuesta al voluntarismo: a la capacidad de decisión de una que otra persona. Nada garantiza que exista una voluntad masiva de toda la comunidad por incorporarse a la vida contemplativa, como fue el caso de la comunidad de los esenios, la comunidad de los monjes Druidas, o la comunidad de los *sikhs* del Punjab.

La plenitud de un individuo, cualesquiera que fuera el sesgo que le demos, no es plenitud en tanto que su vida contemplativa no sea compartida con la totalidad del entorno. En caso contrario, la vida contemplativa del individuo que logró su plenitud va a ser afectada por el modo de vivir y la escala axiológica dominantes en los demás miembros de la comunidad. Sencillamente, los demás miembros no van a respetar el modo de vida del contemplativo; en consecuencia, le afectarán a éste los efectos de los conflictos sociales, la deficiencia de las estructuras sociales, los vicios humanos; una vida contemplativa individual mellada por su negación que es el vicio mundano y la mezquindad humana, ha de ser deficitaria y por lo tanto, no constituirá plenitud.

Lo dicho se aplica inclusive a las comunidades contemplativas, que tienen un carácter no individual sino corporativo. Ellas son parte integrante de un todo mayor que las involucra, y es el tejido social: el ayuntamiento, el estado, la nación, la etnia, la tradición. Inclusive, dicha comunidad contemplativa es parte del entorno natural. Por lo general, la vida de recogimiento de la comunidad contemplativa determina que ésta no sintonice con su entorno ni asuma compromisos para con el mismo; se mantiene indiferente a la problemática social y medioambiental; y por sus postulados no puede asumir ante la

problemática de su entorno una actitud ni confrontacional ni activista. De tal manera, una deficiente gestión estatal en el tratamiento de los recursos, una guerra, una política económica deficiente, o una deficiente gestión gubernamental en la conservación del medio ambiente, una catástrofe natural, han de repercutir en la espiritualidad de cada individuo de la comunidad contemplativa.

La explicación es que siendo el hombre de naturaleza social, proponerle una plenitud desde una perspectiva individualista que excluya su dimensión social y la relación con el mundo material fuente de su existencia, arroja un perfil unidimensionado del hombre; y en consecuencia, la propuesta erigida sobre esta evaluación está incapacitada para plantear fórmulas de transformación conducentes al mejoramiento de la sociedad.

Pero además de individualista, el citado enfoque es voluntarista: aun si admitimos que la "mirada contemplativa y amorosa sobre los demás y sobre el mundo", humaniza al hombre (con los reparos hechos), dicha mirada no depende de tan sólo nuestra voluntad como pretenden sus mentores: eso es voluntarismo. La "mirada contemplativa y amorosa" sólo podría ser efecto de una transformación corporativa y política de las estructuras sociales.

Definitivamente la autora pretende aplicar al siglo XXI el modelo aristotélico de felicidad que por reflejar otro espacio-tiempo, resulta ser un anacronismo.

2.1.10.6 El apetito por la plenitud de ser

Escribe Liliana Irizar (2011):

> El lenguaje de la naturaleza humana no cesa de invitarnos (…) retornar al núcleo de nosotros mismos (…): nuestra alma espiritual que se alimenta y vive de lo esencial, a saber: de la Verdad, el Bien, el Amor, la Belleza. En efecto, ese lenguaje silencioso se hace especialmente perceptible en el deseo de infinito o de plenitud de amor (de amar y ser amada con un amor total) que anida en el corazón de la persona y que es manifestación de su alma espiritual. Esto significa que la persona crece cuando desarrolla su vida espiritual, una vida que madura cuando se abre al amor-donación con las demás personas y con su Creador (p. 294).

Ya he dicho que el sentimiento del amor solamente nace cuando entre el amante y el amado, existe algún pasado existencial en común: afrontar juntos algún peligro, amenaza o sufrimiento comunes (en las guerras, en la orfandad, en la competencia deportiva, en el exilio, en el despojo, en el desalojo de la vivienda, frente al abuso autoritario, etc.). Eso hace que los apremios del otro no me sean indiferentes pues son parte de mi propia defensa; su sufrimiento, sus esperanzas, temores y alegrías, no me son indiferentes, porque son aquello que yo mismo siento, y ante lo mismo; experimento entonces que yo y el otro constituimos una unidad indesmembrable, y siento empatía por sus aflicciones: eso es el amor (entendido como ἀγάπη). Por lo tanto, mi amor nace de mi situación existencial de precariedad en la cual necesito del otro, que llena en mí un vacío.

En cuanto al deseo por la plenitud de amor o de infinito, he de decir que tal deseo es egocéntrico: el *ἀγάπη,* lo siento tan sólo ante aquellos seres que compartieron conmigo algún drama existencial: ante los demás, me mantengo indiferente. No es un sentimiento "infinito" hacia todos los seres. Tampoco es "absoluto", dado que dicho sentimiento puede disminuir o apagarse según las vicisitudes de la vida de cada cual.

En cuanto al ἀγάπη proyectado hacia el ser divino: éste es una proyección de mis temores, esperanzas, limitaciones, precariedad, penurias, ignorancia y alegrías: el ser divino es una proyección de mi situación existencial y por lo tanto, es una creación mía. En consecuencia, el amor hacia el ser divino es un amor interesado por estar condicionado por mi precariedad. "Te amo porque me acompañaste en el drama de mi precariedad, porque compartimos un drama en común, porque fuiste parte de mi drama existencial".

Pero es más: este ἀγάπη no lo hago extensivo a aquellos seres que están más allá de mi drama existencial: no significan nada para mí, y por lo tanto, no los necesito. Mal hace la autora al proclamar un "deseo de infinito o de plenitud de amor": es un deseo finito, circunscrito a la medida de mis intereses individuales y egocéntricos. Si el sujeto no fuera precario ni limitado en su poder y en sus conocimientos, dejaría de amar a la divinidad.

Concluyo lo siguiente: el apetito por el amor en el ser humano, se debe a la auto-conciencia de su finitud y precariedad.

Aun más: ese apetito por "la plenitud de ser", es supuestamente, apetito por la libertad y por la felicidad. Escribe Liliana Irizar (2011):

> (…) Lawrence Dewan ha observado que: "El apetito (o deseo) humano es apetito de plenitud de ser (…). Eso de lo que tenemos sed los seres humanos, el espíritu no se sacia sino de infinito: de una libertad absoluta e ilimitada, de un amor y una felicidad que traspase las fronteras del espacio y el tiempo (…)". (p. 291).

Es cierto que el ser humano, si se deja dominar por sus impulsos y por el vicio, no es porque se proponga ser dominado. Empero, su aceptación de una religión ya es un sometimiento

voluntario a sus dogmas; su aceptación de una moral ya es un auto-sometimiento a un deber-ser de dicha moral; es más: la propia convivencia societaria implica someterse voluntariamente al imperio de las normas de convivencia. En consecuencia, no es cierto que el ser humano experimente *siempre,* un apetito por la libertad absoluta; el psiquismo humano es polifacético, y no es el caso que todas sus facetas estén signadas por ese supuesto apetito.

Dice la Irizar (2011) que el deseo de plenitud se sacia con una libertad infinita por ser absoluta. Considero que dicha libertad no es ni infinita ni absoluta: no es infinita porque el mismo hombre en sociedad se auto-impone o acepta voluntariamente, restricciones a dicha libertad; aspirar a una libertad absoluta e infinita, es un voluntarismo utópico imposible en todo ser humano normal en sociedad. Y no es absoluta porque la libertad está asociada a la necesidad; en consecuencia, aspirar a una libertad ajena a la necesidad es un fenómeno posible como aspiración, pero utópico como realidad lograda. Reconozco el apetito, pero no existe razón valedera para asignarle un *τέλος* de "plenitud", dado que está sujeto a las ataduras de la necesidad "real".

En todo caso, el apetito por la libertad, cuando se da, expresa la tendencia del sujeto a despejar las trabas o ataduras que dificultan sus voliciones personales y su desenvolvimiento personal.

En consecuencia: el "apetito de plenitud de ser", que describe la autora, y que se da en la tendencia al amor y a la libertad, es de carácter fenoménico, pues expresa algo más profundo, que es lo esencial: la tendencia de todo ser humano a proteger la estabilidad de su constitución óntica, excluyendo todo agente

que amenace contra dicha estabilidad. Pues bien: esta tendencia es a su vez expresión de lo que yo denomino la "tendencia cósmica"[34], tratada en otra parte del presente estudio.

2.1.10.7 La admiración o mirada buena de la perfección de otro y del otro

Según Liliana Irizar (2008, pp. 80 s), la humanización del hombre depende de que cada cual haga despertar de sí mismo su capacidad sapiencial, esto es, su capacidad de admirar al otro y a la realidad como tal; además, cada cual debe ser dueño de sí mismo, y en él debe hallar "una chispa de amor". Dice que todo ello pone en juego nuestra plenitud.

Mi idea es que admirar amorosa y desinteresadamente, y tener una vocación de respeto por la valía intrínseca de lo que existe en la exterioridad de nuestro ego, nos espiritualiza y nos eleva: ello, por el desinterés que conlleva, es el término opuesto al egoísmo que es la atadura envilecedora del hombre. No obstante, el despertar de esa capacidad sapiencial no depende de que el sujeto inopinadamente decida cambiar su vida: sólo tiene sentido si tiene un carácter corporativo; mas esto es inviable si las relaciones sociales en las que está inmerso el sujeto no son de colaboración y ayuda mutua. Luego, la exhortación de la autora para humanizar al hombre, constituye una posición voluntarista y por ello, utópica.

Es más: se admira y respeta, en función a una escala axiológica manejada por el sujeto valorante, y en función a las condiciones de la existencia vital de cada sujeto; un verdugo del

[34] Los estoicos y los peripatéticos reconocían un *όρμήν* o instinto de conservación, pero no lo reconocían en los entes inanimados. Mi «tendencia cósmica» es universal y absoluta en toda la región de los entes "reales".

genocidio de El Frontón será admirado por su superior jerárquico, mas no por los deudos de sus víctimas. Esto significa que la propensión desinteresada hacia el otro y hacia lo otro, está sujeta a un deber-ser, que es el impuesto por una escala axiológica y por lo tanto, no toda admiración contribuye a la verdadera plenitud.

La "sapiencia del bien conducente a Dios" o "llega a conquistar una mirada buena sobre las cosas" (Dewan, 2008 a, p. 94. Citado en Irizar, L. B., 2008, p.117), son expresiones vacías cuyo contenido depende del sentido que se les dé: depende de lo que el sujeto entienda por "el bien" o "bueno"; "mirada buena" puede ser avalar regímenes políticos de opresión y marginación; "el bien" puede ser decretar la "pacificación" del país a costa de una represión genocida de la población civil; puede ser el sometimiento cobarde y abusivo de naciones y etnias indefensas para "civilizarlas" o "evangelizarlas".

En cuanto a la frase tomada de Dewan "la mirada buena sobre las cosas": "bueno" es una categoría cuyo significado depende no sólo del patrón axiológico adoptado, sino de la escala de valores que domina en la comunidad a la que pertenece el individuo, y depende además, de la clase: en el seno de los antagonismos sociales, aquello que según el opresor es "bueno", según su víctima es "malo", y viceversa. El mismo agente moral puede ser versátil en sus patrones valorativos; por ejemplo, la misma institución que inspirada por su "mirada buena" ejecutó a Juana de Arco, siglos después, orientada por su "mirada buena", la canonizó. Así, el planteamiento de Irizar, siendo vago, abstracto, impreciso, lleva a subjetivizar la responsabilidad moral del individuo pese a que su conducta moral debe evaluarse por sus consecuencias sobre el otro y lo otro. Según lo dicho, "bueno"

no es pasible de una interpretación unívoca ni neutral. Todos estos conceptos y categorías, están sujetos a la relatividad de la interpretación que les dé cada sujeto agente según sea su clase y su momento histórico.

Es más: escribe la autora: "La visión sapiencial del mundo ha de conducir a la admiración de la perfección de otro" (Irizar, L. B., 2008, p. 80). Sin embargo: la perfección del *alter* está signada por una escala axiológica: puede ser la perfección técnica de un cazador furtivo, o la perfección histriónica de un hábil político manipulador, usurpador y genocida. Existe la perfección buena y la perfección mala, según los principios morales universales de la Humanidad y según el momento histórico. En sí, la perfección es un concepto relativo en el contexto social, pues lo que para unos es perfecto, para otros es imperfecto, dependiendo de su escala axiológica; y existe además una sujeción al momento histórico: las estrategias militares que eran perfectas en tiempos pretéritos, aplicadas en el momento actual serían imperfectas. Pero además, sobre los relativismos y las concreciones, se impone la exigencia de los principios morales universales de la Humanidad. Me pregunto entonces, ¿en cuál de los enfoques se ubica la autora?: ¿cuál debe ser el criterio para identificar aquella perfección del otro que sea digna de ser admirada? La autora enfoca a la naturaleza humana en abstracto, desconoce la conflictividad inherente en la naturaleza del hombre en sociedad, y en consecuencia, su posición contemplativa y subjetivista resulta estéril para encarar con realismo la conflictividad humana, reto necesario si queremos lograr la plenitud.

Pero la autora, refiriéndose a la visión sapiencial, expresa que la meta es que seamos capaces de despertar en nosotros la capacidad sapiencial o de admiración del Otro y de la realidad como tal; esto pone en juego nuestra plenitud, y de ello depende la posibilidad de humanizar la sociedad (Irizar, L. B., 2008, p. 80). En este sentido, la autora se acoge a la declaración de Dewan (2008 a, p. 72), quien dice que nuestro status ontológico es, el de "seres que están ordenados a un ser más elevado y cuya perfección consiste en *admirar la perfección de otro"* (Citado en Irizar, 2008, p. 80).

Escribe al respecto la autora:

> (…) el que alcancemos dicha meta, o sea el que seamos capaces de despertar en nosotros la capacidad sapiencial o de admiración (del Otro y de la realidad como tal), pone en juego no sólo nuestra plenitud, sino que de ella depende también la posibilidad de humanizar la sociedad en su conjunto. De manera más precisa, podría sostenerse que la felicidad personal es un asunto de bien común, un tema político por antonomasia. (Irizar, L. B., 2008, p. 80).

En otro lugar, la autora escribe: "(…) la mirada contemplativa sobre los demás y sobre el mundo humaniza, y desde ahí, y sólo desde ahí, es posible esperar una socialización profunda" (Ibíd., p. 80).

Considero que el espíritu piadoso del individuo, no está asociado necesariamente ni a su plenitud ni a la humanización de la sociedad: la historia está plagada de eventos en los que los cristianos, basándose en la admiración del Otro, cometieron injusticias y execrables crímenes de lesa humanidad, como es el caso de las ejecuciones llevadas a cabo por el Santo Oficio, los crímenes y latrocinios efectuados por los Cruzados, y los genocidios perpetrados por los colonizadores puritanos ingleses

del siglo XVII. La Iglesia Católica cometió crímenes contra los herejes durante más de catorce siglos. Algunos hinduistas, inspirados por la admiración del Otro, han ejecutado linchamientos de miembros de la comunidad Dalit en defensa de las vacas sagradas. Todas estas matanzas fueron expresiones del espíritu piadoso.

Pero además: si fuese cierto que para humanizar a la sociedad antes hay que admirar al Otro, el Cristo y los cristianos, que admiraron y admiran al Otro, ya durante dos milenios de vigencia del cristianismo, hubieran logrado su propósito; y esto va para todas las doctrinas morales sustentadas en alguna religión. –La admiración al Otro ha tenido algún efecto liberador en algunas religiones como es el caso del Vudú; pero la humanización de la sociedad es mucho más amplia que una episódica emancipación política –. Esto prueba que la humanización de la sociedad no depende del espíritu piadoso de cada persona: la humanización de la sociedad depende de la humanización de sus estructuras materiales, se crea o no en el Otro.

La propuesta humanizadora planteada por la autora es impracticable: han existido personas caracterizadas por la admiración de la realidad, del Otro, la contemplación sobre los demás, el conocimiento de sí mismos; además, se han adentrado en lo profundo de sí mismas, han tenido autodominio –caso de los santos, los místicos y los grandes moralistas-, y no obstante, nadie ha logrado hasta hoy humanizar a la sociedad humana; y ni siquiera a su propia comunidad de una manera exitosa y perdurable, dado que una comunidad humanizada es vulnerable ante las agresiones de las comunidades no-

humanizadas, dominantes, belicosas y expansionistas (por ejemplo, las persecuciones de los primeros cristianos).

La explicación es, que la conciencia social que se quiere humanizar es supra-estructural; y por lo tanto, si pretendemos humanizarla, antes y por principio tenemos que humanizar su base estructural, esto es, las estructuras del aparato productivo. Luego, la propuesta humanizadora que ofrece la autora no es realista.

Tampoco es suficiente la propuesta de la autora de conjugar la admiración del Otro y la admiración de la realidad como tal (Irizar, L.B., op. cit., p. 80), dado que no todo en la realidad como tal es admirable; y admirar lo injusto, la crueldad, lo vil, lo que degrada la naturaleza humana, es aberrante.

De otro lado, la plenitud no puede reducirse a admirar conocer y amar: dada la dimensión social del ser humano, su plenitud implica todo un perfil de principios morales y axiológicos, así como la consecuencia en la acción. La autora confiere el calificativo de "plenitud", a un hombre unidimensionado.

Además: puesto que toda humanización ha de ser obra del humano mismo, ha de forjarse en su praxis transformadora; y siendo la admiración una función alejada de dicha praxis transformadora y no-coadyuvante con ésta, todo esto lo sitúa al sujeto en una perspectiva subjetivista, contemplativa, individualista, voluntarista y estéril.

2.1.11 LA PLENITUD DEL HOMBRE COMO DON DIVINO

Fernando Aranda Alonso (1989) señala que la sociedad humana se aproxima a un superorganismo al que denomina *Pleroma*, superorganismo respecto del cual los seres humanos serán sus células; estas células estarán unidas en el *Pleroma* por la fuerza del amor, y la cabeza de ese cuerpo será el Cristo. De esta forma, el *Pleroma* lograría "su auténtica realización existencial y plenitud santificadora" (pp. 187 s).

No obstante, no existen en la sociedad humana indicadores que evidencien que dicha sociedad en su conjunto se dirija hacia el tal *Pleroma* de amor. Muy por el contrario: si se examina la trayectoria del ser humano en el planeta Tierra, todos sus actos colectivos han estado motivados por su egoísmo irracional y por la lucha fratricida –individual o colectiva – por la sobrevivencia: egoísmo y lucha fratricida, son antagónicos con el amor, porque éste es entrega incondicional. Es verdad que siempre existió el amor como *ἀγάπη* y como *φιλία*; pero coexistió con su negación: el egoísmo irracional, que siempre fue más poderoso; es este último el que siempre se impuso y el que imprimió la huella del homínido racional a través de su trayectoria evolutiva y societaria.

El autor declara que el hombre "tiene conciencia de su imperfección y de su realidad inacabada" (Aranda, 1989, p. 187). Pero esto no es cierto: el hombre siempre vivió en la arrogancia de irrogarse el derecho de someter a su entorno a sus apetitos, y siempre fue la violencia insolente y/o la simulación, el dirimente de todo derecho irrogado sobre el entorno. Si fuera cierto lo que declara el autor, el hombre aspiraría a perfeccionarse, esto es, a enriquecer su consistencia ontológica, mas no es así: el

hombre, a lo que aspira es al confort material presentista: disfrutar del presente lo mejor que pueda; y esto no es ni perfección ni acabamiento.

Tener conciencia de la propia imperfección, supone tener conciencia de lo que es la perfección y reconocer la posibilidad de acercarse a ese nivel. Es el caso que el hombre sabe que es imperfecto pero no toma conciencia del verdadero ideal de perfección; el concepto de "perfección" lo ve desde el prisma de su estrecho egoísmo: poseer cuantiosa fortuna, tener muchas mujeres, disfrutar de un inmejorable confort material, ser longevo, famoso y muy apreciado, pero eso es egocentrismo, no perfección. Por lo tanto: el que el hombre tenga conciencia de su imperfección, no garantiza que pueda aspirar a la plenitud como pretende el autor.

Afirma Aranda que el hecho de que cada hombre busque egoístamente su propio beneficio, es expresión de "una tormentosa necesidad de superación" (Ibíd., p. 187). Si por "superación" debe entenderse el enriquecer su consistencia ontológica, ese planteamiento me parece inaceptable: el hombre no aspira a superarse: siempre aspiró a sobrevivir, y para ello, no repara en aprovechar para sí a su medio lo mejor que pueda: la agresión, la simulación, la contaminación ambiental, la guerra defensiva, el silencio cómplice, son recursos que siempre empleó para sobrevivir. Una cosa es una superación que tiene carácter integral, polifacético y social, y otra cosa muy diferente es el sobrevivir, dado que éste responde a impulsos bióticos y mezquinos. Expresión de esa aspiración egoísta e irracional, es precisamente todo ese prontuario de destrucción y maldad que el hombre ha ocasionado a lo largo de su tanática trayectoria

en el planeta Tierra: no para ser más hombre, sino para afirmar su ser.

Refiriéndose al futuro *Pleroma*, escribe nuestro autor:

> El amor será la condición fundamental y la energía que cohesionará a todos los miembros de ese cuerpo místico, en el que Dios mismo participa como cabeza, y será eterno por cuanto Dios forma parte de él, y por coparticipación lo serán también todos sus miembros (Ibid, p. 188).

Decir que los hombres van a ser eternos en el *Pleroma*, es puro misticismo, y es un planteamiento reñido con la ciencia: ni la Tierra, hogar del hombre, ni el sistema planetario son eternos, sino temporalmente finitos y precarios, y la propia especie humana es contingente y finita, según la razón científica. Por lo tanto, plantear que el hombre es eterno simplemente porque la cabeza del *Pleroma* es el ser divino, es misticismo y es un fetichismo insostenible.

El autor lo califica al Pleroma como un cuerpo místico, y dice:

> Este cuerpo está, en la actualidad, parcialmente formado, es la Iglesia, que en su dimensión temporal, y a medida que se vaya desarrollando hacia su santificación y universalidad, tanto más plenitud recibirá de su cabeza Cristo, pero aún le falta mucho para que contenga todas las moradas del Universo, que consciente y libremente quieran participar en él; cuando esto se logre, la creación habrá alcanzado su plenitud, el hombre habrá llegado a su destino (Ibid, p. 188).

En cuanto al "cuerpo místico": la "cabeza de Cristo" no garantiza un cambio en su dimensión temporal, ni menos en las estructuras sociales materiales o infraestructurales de la sociedad. Durante más de dos mil años, la prédica y práctica de los postulados cristianos no han logrado cambiar las estructuras sociales materiales de orden "temporal", de

sojuzgamiento y exclusión, que degradan la condición humana en el planeta. Además, dudo que la Iglesia reciba plenitud: en efecto, la Iglesia siempre estuvo coludida con la conservación del *statu quo* de las estructuras sociales de sojuzgamiento; entonces, no se entiende de qué desarrollo de la dimensión temporal se habla; tampoco se entiende cómo la "Creación" puede llegar a su plenitud habiendo eludido la transformación de las estructuras materiales de la sociedad. El cambio del "cuerpo místico" lo ve el autor desde arriba, esto es, desde la conciencia, descuidando el carácter fundamental de las bases infraestructurales de la sociedad.

Para buscar la "satisfacción" del hombre, hay que partir del cambio de las estructuras materiales de la sociedad, camino que lo evade el autor. Asegurar que continúa un progreso de la plenitud y una universalización de la santificación de la "iglesia temporal", y que eso representa un progreso hacia la plenitud en el "cuerpo místico" no es una hipótesis plausible, ya por el hecho de que la Iglesia constituye un sub-conjunto del conjunto de los seres humanos; y aun suponiendo que hubiera un progreso en este sub-conjunto, resulta ilógico efectuar una extrapolación de dicho progreso, al conjunto de la Humanidad.

Asegurar que todas las moradas del Universo van a incorporarse al *Pleroma,* es ignorar la diversidad de credos y siendo una proyección futurista es inverificable y es una pseudo-hipótesis. Escribe que el *Pleroma* es un cuerpo místico cuyas células son los fieles; esto es un constructo mental alegórico incompatible con la racionalidad científica, y por lo tanto, es inverificable.

Pero además: declara el autor que la plenitud del hombre ha de emanar de la plenitud de Dios, y es una plenitud mística; escribe: "El Pleroma nos evoca perfección y abundancia en Cristo que, colmado de la omnipotencia divina, en él se hallan los fieles asociados a su plenitud, y conociendo el amor a Cristo, se ven llenos de toda la plenitud de Dios" (p. 189). Declara que esta es una "plenitud de vida que se opone al vacío de la muerte"; dice que "será el final del camino evolutivo del hombre, será la meta de perfección que aguarda a la humanidad más allá de las fronteras del espacio y del tiempo (ibíd.). Considero que el autor debiera explicar cómo es que se ensamblan una evolución natural y espacio-temporal, con una meta sobrenatural; debiera haber algún marco categorial común que permita este ensamblaje, y esta continuidad de lo natural en lo sobrenatural. Si el autor guarda silencio, es porque su planteamiento es insustentable. Y en efecto, lo que propone es una trayectoria alegórica incompatible con la racionalidad.

Posición semejante a la de Aranda es la de Raimon Panikkar, porque la hace depender la plenitud del hombre, también del Cristo. Sin embargo, este autor no la sitúa la plenitud humana en el término de la evolución natural del hombre: la sitúa en la experiencia salvífica. Reconoce al igual que Aranda, el deseo de plenitud en el hombre. Escribe Panikkar (2004): "Hay en el hombre un deseo de plenitud y de vida, de felicidad y de infinito, de verdad y de belleza que va más allá de las contingencias religiosas y culturales" (p. 15). Reconoce que existe un "anhelo de plenitud de vida que se encuentra en el corazón de todo hombre" (ibíd, p. 13). Y luego puntualiza: "el Cristo es el símbolo real de la divinización, es decir, de la Plenitud del hombre" (ibíd, p. 15).

La plenitud también es llamada "humanización" o "divinización". El hombre disfruta de ella según el autor, cuando entra en comunicación con la naturaleza divina. Es plenitud, porque supone un llegar a ser aquello que es en potencia (ibíd., pp. 38 s). La plenitud consiste en permanecer en Cristo y es la experiencia de la plenitud humana:

> Existe por tanto, en la base una experiencia, una unión (…). No se trata aquí de una "experiencia" meramente psicológica, sino, por así decirlo, de un "toque" ontológico. Es una experiencia que transforma nuestro ser más profundo, es el sentirse atrapados por una realidad más fuerte que nos penetra y nos transforma (…). (Panikkar, 2004, p. 45).

Esta experiencia se caracteriza por el enamoramiento: los que se aman, permanecen el uno en el otro. Se caracteriza también por la inmanencia de lo divino: dios está en nosotros, y nosotros en Dios. (ibíd., p. 46). Más adelante, escribe Panikkar: "Permaneced, ya no *con*migo, como la primera vez, sino *en mí*, y tan íntimamente como yo estoy en la Fuente de la realidad y de la vida" (ibíd.).

Reconozco aquellos deseos del ser humano, pero considero que teniendo ellos una explicación natural en el proceso evolutivo de la especie, no hay necesidad de buscarles una explicación teleológica ni divina. Además: si el anhelo de plenitud de vida, de felicidad, de verdad y de belleza, pueden ser saciados plenamente con el Cristo, y el proceso de búsqueda de la verdad y de la belleza no es plenitud, entonces no tendría sentido el esfuerzo del científico por buscar la verdad ni la aspiración del artista por crear belleza, existiendo una vía más expeditiva cual es la experiencia mística.

La plenitud la lograría el hombre, no de una manera general y al término de la evolución natural como pretende Aranda, sino

de una manera individual mediante la experiencia mística; pero esta experiencia es un estado privilegiado y además, carecería de objetividad como para ser comprobado. Pero además, la experiencia mística, de darse, solamente conferiría plenitud a la dimensión psico-espiritual del hombre, siendo que éste tiene además una dimensión somática y una dimensión social, que pese a integrar su constitución ontológica no serían afectadas por la experiencia de la plenitud. Estaríamos otra vez ante un caso de unidimensionalización del hombre.

Dentro de esta misma línea, Gabriel Marcel sostiene que la búsqueda del misterio del ser, sólo puede desarrollarse a partir de una plenitud vivida, que es la experiencia de la intersubjetividad. (p. 207) rechaza el aislamiento del hombre. Nos dice que un ser encerrado en sí mismo, es incapaz de responder a los llamados de la vida, forma en torno suyo un cascarón irrompible (Marcel, 1953, p. 151). Propone en cambio, la experiencia del nexo intersubjetivo, signado por el amor: es "el hecho de abrirse a otro, de acogerlo y al mismo tiempo volverse más accesible a sí mismo" (Ibíd., p. 207). Dice Marcel: "Estamos en el umbral de la intersubjetividad, es decir, del dominio donde la vida está afectada con el signo *con*, signo que, vuelvo a repetirlo, no puede aplicarse jamás a un objeto en cuanto tal" (Ibid. p. 162). "(…) una experiencia de plenitud, como la que está ligada, por ejemplo, al amor que se sabe compartido, cuando se experimenta como compartido" (Ibíd., p. 207). Ahora bien: según nuestro autor, la participación en el misterio ontológico sólo es posible mediante la experiencia de una plenitud vivida; y esta experiencia está mediada por la intersubjetividad; esta experiencia ha de ser vivida en la dinámica del *con* (Kaufmann, 2013, p. 78*);* al profundizar en mi experiencia profundizo en la

ajena, y al abrirme a la experiencia ajena, me abro a la mía (Ibíd., p. 81).

Considero que la experiencia intersubjetiva por sí sola, es incapaz de allanar el camino hacia la plenitud, como supone Marcel. Puede ser un fenómeno psíquico fugaz y esporádico como un frenesí erótico; pero aunque fuera permanente: no podría conducir hacia la plenitud del individuo si la tal experiencia carece de una dimensión holística y si no se rige por elevados principios morales universales: han existido comunidades que han convivido en experiencia intersubjetiva aun signada por el amor, lo cual no ha sido óbice para que cometieran sistemáticamente crímenes horrendos (muy alejados de lo que es la plenitud de la persona). Los forajidos británicos que invadieron y se adueñaron de Tasmania durante los siglos XVIII y XIX, eran una comunidad compacta, solidaria y unida por el amor recíproco…asesinando y exterminando a los nativos. El hombre pleno es el que ha logrado la cúspide de su humanización compatible con el alter, mas esto es imposible sin suponer principios morales universales.

Pero la tal experiencia de la intersubjetividad es el ámbito donde acontece la "participación"; esto es, la experiencia de la intersubjetividad lo conduce al individuo hacia la experiencia de la "plenitud vivida", que es la experiencia ligada al amor experimentado como compartido, la experiencia de su participación en el misterio del ser. (Kaufmann, 2013, p.78). Escribe Gabriel Marcel: "(...) cuando hablábamos de cumplimiento (…). Apuntábamos más bien a lo que he llamado una experiencia de plenitud (Marcel, 1953, p. 207). Puntualiza al respecto Sebastián Kaufmann: "La participación viene a ser el

modo en que se vincula la experiencia personal y el misterio ontológico. Esta participación en el misterio se da siempre, pues *somos* en el misterio, es lo que nos constituye y nos hace ser. (…). Nuestra existencia se encuentra anclada en algo que la trasciende, que le da sentido y que permite que formemos auténtica comunidad, lugar concreto donde acontece el misterio" (2013, p. 83). Tal experiencia de plenitud está signada por el amor: "(…) lo que he llamado una experiencia de plenitud, como la que está ligada, por ejemplo, al amor que se sabe compartido, cuando se experimenta como compartido" (Marcel, 1953, p. 207).

Estima Marcel que el hombre, ser itinerante, es un viajero que va alcanzando una plenitud de la que ya participa, la cual guía su marcha; su hacerse está iluminado por una dimensión interior y a la vez, trascendente. (Urabayen Pérez, J., 2010, p. 42). Esa plenitud que va alcanzando el hombre itinerante es su participación en el Ser –con mayúscula –. Precisa Martín Grassi (2009) acerca de la "participación en la plenitud" propuesta por Marcel:

> es el acto por el cual tomo parte en una plenitud que me define apenas entro en comunión con ella. De este modo, soy en tanto me adentro en el seno del Ser (…) el pensamiento participa del Ser, es decir, es interior al ser mismo y se nutre de él (p. 14).

Pero la tal plenitud, Marcel la considera inefable. Escribe Martín Grassi:

> Cuanto más participamos en una plenitud, más ciertos estamos de ella, aún cuando más nos cueste hablar de ella. El problema es justamente que pretender hablar de ella es establecerse fuera de la participación y abordarla en tercera persona, mientras que la contemplación (…) es una de las formas más íntimas de participación (Ibíd. p. 25).

La experiencia de plenitud que propone Gabriel Marcel, es exclusivamente subjetiva e individual; por eso dice: "Es evidente que el nexo intersubjetivo de ninguna manera puede comprobarse; sólo puede reconocerse (…)" (Ibíd., p. 208). Se colige que dicha experiencia, no siendo objetiva, es inverificable

Este camino hacia el Ser es según Marcel, el camino de la santidad, en tanto que busca el "consentimiento" al Ser, y es el camino hacia la máxima plenitud a la que aspira el hombre (Grassi, 2009, p. 26). De tal manera, la plenitud es una extraña experiencia de participación del hombre con la divinidad. Pero le pregunto a Marcel en qué consiste la experiencia de la plenitud, y no explica. Escribe Marcel (2003): "Se me dirá (…) ¿de qué creencia habla usted? ¿de qué fe? (…) Y sin embargo, es preciso mantener esta fe (…) como anterior a toda elucidación posible" (p. 115). Líneas arriba, declara: "En el fondo, lo que nos lleva a admitir esta intuición es el hecho de reflexionar sobre la paradoja de que *yo mismo no sé lo que creo* (...)" (Ibíd., p. 113). Se puede conocer el misterio, pero no por medio del lenguaje humano que es objetivador, abstracto y conceptual, no reduciéndolo a un objeto: se le puede conocer sólo mediante acercamientos concretos (Urabayen Pérez, J., op. cit., pp. 39 ss).

Si el ponente no nos puede decir cuáles son las características del "Ser" en el que se adentra la persona (fonema inescrutable), si no puede decirnos en qué consiste lo que propone, si no sabe qué es aquello en lo que cree, entonces no sabremos de qué está hablando: su planteamiento es a-semántico; su propuesta sobre la plenitud carece de un mínimo de racionalidad; no es objetivo –pues no pasa de ser un artículo de fe – y por lo tanto es inevaluable e inverificable; mas un planteamiento irracional y

no-objetivo, carece de valores veritativos; y siendo además inevaluable, no puede ser una hipótesis.

Por otra parte, sostener que existe un ser divino que es quien sacia el anhelo por la verdad, por lo infinito y por la felicidad, no pasa de ser un respetable artículo de fe, una respetable aspiración humana. Es un planteamiento místico fundado en la fe subjetiva y no en la racionalidad, y por lo tanto, no es contrastable.

2.2 MI PROPUESTA SOBRE EL SER DE LA PLENITUD

2.2.1 EL VICIO DEL PROPÓSITO HIPOSTASIADO

Admito que la plenitud del sujeto humano, no siendo el resultado de un proceso natural, responde a una pluralidad de propósitos. Ruby Andrade (2013), declara lo siguiente: "La meta más importante de cualquier ser humano es encontrar el significado de su vida y el propósito o fin con el que vino al mundo (…).La formación humana está encaminada a la formación de personas universales que se asuman a sí mismas y tomen conciencia de su propósito en el mundo (…)" (p. 91). Considero que hallar el significado de su vida, no puede ser la meta del hombre, sino un medio: el perfil que tenga el hombre de su significado en el mundo, le puede servir de fundamento para diseñar su actuación en el mundo. Se puede interpretar como un ser contingente y precario, como parte de la divinidad, como un ser de posibilidades arrojado en el mundo, como pieza de un proceso de experimentación biológica, como el responsable del cuidado de la creación divina, como la cúspide del desarrollo evolutivo de la materia, como un ser que se debe al medio social, etc.

Según sea el fundamento reconocido –o inculcado –, cada hombre actuará en el mundo circundante: optará por determinada conducta en sus rituales, en sus costumbres, creará mitos, direccionará su conducta moral, mostrará determinado cariz en su trato con el medio ambiente o con sus semejantes. La praxis humana es teleológica y consciente, y por lo tanto, no puede no estar guiada por un propósito. Pero es más: fin o medio, es muy cuestionable que con él el sujeto viniera al mundo: cómo verificarlo. La autora, no solamente no nos dice cuál es ese propósito innato, sino que no nos permite buscar los medios para verificar su planteamiento, que resulta incontrastable.

2.2.2 EL VICIO DE CONSIDERAR LA NATURALEZA HUMANA EN ABSTRACTO

El modelar intelectivamente la realidad extra-mental, puede y debe incluir aprehender lo universal –expresado a través de lo individual-. Pero la aprehensión de lo universal no debe estar disociada de la aprehensión de lo particular y de lo individual, pues estas categorías están dialécticamente vinculadas. Es más: la abstracción cuando tiene su correlato en lo universal, se nutre de lo individual y concreto. Por lo tanto, el aspecto concreto de la realidad mentalmente copiada, debe reflejarse en las abstracciones. Ha de haber una simetría entre el alcance de la abstracción y el de su correlato. De los vegetales puedo enunciar que tienen metabolismo; pero si enuncio que todas las plantas producen semillas, no existe correspondencia entre la abstracción (las plantas) y su correlato (el producir semillas).

O bien: puede tratarse de un término con equivocidad semántica, con significados incompatibles y hasta opuestos, irreductibles ontológicamente a un universal común: es el caso

de "justicia", "paz", "generosidad", "libertad", "decencia", y otros: estos vocablos, en la sociedad dividida en clases, tienen un significado para las clases opresoras, y otro polarmente distinto para las clases oprimidas y marginadas: lo que es "justo para el opresor", eso mismo es "injusto" para su víctima; lo que es "bueno" para el opresor, eso mismo es "malo" para su víctima; lo que para la víctima es indignación, para su opresor es "violencia"; lo que para el opresor es "pacificación", eso mismo es para su víctima, represión sangrienta e impune. Es decir, el antagonismo de clases determina la oposición semántica de un mismo significante.

En este sentido, es inaceptable el planteamiento de Alejandra Peñacoba (2015), quien cifra la plenitud humana en valores supuestamente universales como el amor a los demás, el bien común, la generosidad, la entrega al otro, la comunión (pp. 84-87). Escribe la autora: "La plenitud del hombre está en la comunión, en la entrega, en el don de sí por amor, saliendo de sí mismo e intentando comprender al otro (…)". (p. 085) "(…) sólo amando (comprometiéndose) se consigue libertad y también avance en la plenitud" (p. 086). Bien sabemos que estos mismos lemas son los que predican los opresores: a través de su sistema educativo, su prensa adicta y sus autoridades eclesiásticas. Y bien sabemos que es un discurso sesgado: el "amor" es sólo para quienes no se oponen a su sistema de marginación: para el anti-sistema, le reservan un odio no declarado. La autora, tratando de afirmar un fundamento para la plenitud humana, declara: "(…) no es posible ignorar la inclinación del hombre al absoluto y su búsqueda de la verdad y del bien" (Ibíd. p. 084). Sin embargo, es sabido que el opresor es dueño de la verdad; busca la verdad y la acepta como tal, es cierto; pero presenta

ante el público, la falsedad como verdad: en consecuencia, aquello que él lo presenta como "verdad", eso mismo es para su víctima, "falsedad", y viceversa. Y es que así como existieron sociedades no divididas en clases, existen sociedades escindidas por sectores que defienden sus respectivos intereses antagónicos e irreconciliables, en función de los cuales, cada sector le asigna un significado particular a sus categorías axiológicas.

La misma autora plantea el amor hacia el bien común en aras de la plenitud:

> (…) sólo hay crecimiento personal cuando se busca el bien común, y dadoque el bien común es el mejor bien particular, ese bien común engloba todo lo que constituye la plenitud del hombre, ya que engloba los bienes materiales necesarios, la paz que es fruto de la justicia y asegura la convivencia libre, y los valores éticos y espirituales que son lo más elevado del hombre. En consecuencia, en la búsqueda del bien común está una vía segura de plenificación del hombre. Del amor a sí mismo se parte para amar a los demás buscando el bien común (Ibíd., p. 084).

El "amor a los demás buscando el bien común", puede y debe ser planteado como consigna, pero tan sólo para un contexto social no dividido por intereses antagónicos, y unido por una escala axiológica común; por ejemplo, en un entorno familiar unido por valores supremos comunes. En una sociedad dividida por intereses rivales, éstos son irreconciliables: el bien para un sector, es a su vez el mal para su sector antagónico: un medio ambiente no-deteriorado, es bueno para aquél sector que respeta la naturaleza; pero a su vez, es malo para los inversionistas que ven a la naturaleza como un mercado. Mientras prevalezca la dictadura de la clase opresora, ésta impone al conjunto extrapolándolo, su bien sectorial como si fuera bien

universal. Y en lo que respecta al amor que propone la autora: en las sociedades clasistas, lo que impera es el amor por el poder, por el dinero, por el propio ego. Estos amores no pueden transmutarse en el "amor a los demás": ello implicaría un espíritu generoso, desprendido y amplio; pero el antagonismo de los intereses de clase impone a la conciencia miras sectorializadas.

En resumen, este modo de pensar concibe a la naturaleza humana en abstracto sin tomar en cuenta sus condiciones histórico-concretas; y la califica con términos ambiguos, cuyo significado depende de las condiciones concretas en las que se desenvuelve la naturaleza humana.

Otra posición igualmente inaceptable es la asumida por Richard Taylor y Robert Spaemann: según Spaemann, el núcleo de la plenitud humana y su condición *sine qua non*, es la razón. La plenitud según Taylor, es la consecución de los bienes que deseamos, confiriendo una elevada prioridad a aquellos bienes de carácter racional. Estos deseados bienes los conseguimos mediante el diálogo y la razón (Keymer, M., 2007, pp. 48 s). Taylor le denomina a esta forma de comportamiento "vida buena", y dice de ella: "su alcance es el mismo: se trata de aquél tipo de vida que, en su conjunto y no sólo como sucesión de estados, puede dar una plenitud de sentido al hombre" (Ibíd., p. 48).

Ahora bien: la existencia factual de un individuo natural, cualquiera que sea, –trátese de un estado mental, un cometa, un átomo–, jamás se presenta aislada sino que siendo miembro de una especie y de un todo, siempre está unida al grupo y al entorno natural: un renacuajo no solamente existe junto a otros congéneres, sino que es miembro de un eco-sistema: todo individuo pues, además de existir como individuo de la especie,

existe como parte de un todo mayor que es su entorno natural. Una gota de agua no solamente "convive" con sus congéneres, sino que además, "convive" con la forma del estanque o acequia que la contiene, o con la corriente que la transporta; esto último es el todo del que la gota es su parte. La unión no es necesariamente espacial: puede ser genética o taxonómica: un río solitario, está no obstante unido, no solamente al entorno geo-meteorológico que lo hace posible, sino además, a los demás ríos de la especie de los ríos. Pero no es sólo unión sino además, dependencia: la integridad constitutiva de cada individuo depende de la integridad constitutiva del todo natural del que es parte, y de la especie natural de la que es individuo.

Pues bien: un individuo humano no tiene que ser la excepción. Si desde el punto de vista evolutivo, la constitución del individuo humano es la resultante no sólo de su entorno natural sino del trabajo comunitario, esto nos dice que constitutivamente, el individuo depende, además de su entorno, de su especie. Ahora bien: el todo inorgánico influye sobre cada cual de sus partes (un planeta por ejemplo), como factor determinado por las leyes ciegas de la naturaleza; en el mundo viviente, los miembros de la manada o del cardumen influyen sobre el individuo de la especie, con su comportamiento bio-psíquico; en el mundo humano, los individuos de la humana especie influyen sobre la integridad constitutiva del individuo, no sólo por las leyes de la naturaleza y por su comportamiento bio-psíquico: influyen sobre él, además, por medio de su comportamiento moral: un entorno social egoísta, irracional y mezquino, no puede ser un medio edificante que coadyuve al desarrollo y autorrealización del individuo humano. El comportamiento de los individuos de la especie, y aun el de las otras especies del ecosistema, siempre

es compatible y coadyuvante con los requerimientos del individuo, si tomamos en cuenta la integridad del conjunto ecológico; y eso obedece al designio diseñado por la naturaleza en cada código genético. En el caso del ser humano no es así, pues el comportamiento de los otros depende de las decisiones personales y puede ser perjudicial a la integridad constitutiva del individuo (guerras, cazadores furtivos, contaminación ambiental, egoísmo, conformismo…). La anhelada plenitud de cada aborigen *navaho* se vio afectada por el perfil moral de los forajidos invasores británicos del siglo XVII y por el deterioro de su ambiente natural ocasionado por estos forajidos. Por eso es que Gabriel Marcel (1953), refiriéndose a la plenitud, expresaba: "esta plenitud vivida en ningún caso puede ser mi experiencia considerada en su aspecto privativo, en tanto es simplemente mía, sino en cuanto es un conjunto dirigido por la relación con, por ese *togetherness*" (p. 207).

Ahora bien: el entorno, tanto natural como social, le afecta al individuo humano simplemente por estar deteriorado –física o moralmente según sea el caso –, dada la dependencia ya aludida. Pero es más fuerte la afectación en el seno de la sociedad antagónica: en ésta, la plenitud de los poderosos se afirma en detrimento del anhelo a la plenitud en sus víctimas; y es esto lo que no parecen comprender Taylor y Spaemann. Los jefes bárbaros de las estepas del Asia Central, los gobernantes mongoles, y los invasores colonizadores ingleses del siglo XVII, consiguieron la "vida buena", los "bienes racionales" por ellos anhelados y planeados mediante el diálogo racional (territorios usurpados a sangre y fuego, masacres masivas, esclavos): lograron su realización personal a base del dolor y aniquilación de sus víctimas: su realización personal significó la no-plenitud

de sus víctimas; la "vida buena" de los usurpadores fue la negación del derecho de sus víctimas a buscar su "vida buena". Es más: el genocidio, que aniquila a la víctima, también, desde el punto de vista moral, debiera afectar a la añorada plenitud del victimario. Si los forajidos ingleses invasores hubieran tenido conciencia de sus crímenes, hubieran asumido su responsabilidad moral ante sus crímenes irreparables; mas el remordimiento por esta irreparabilidad no contribuye a la plenitud personal. En definitiva, en el seno de una sociedad marcada por la opresión y el despojo, no es posible la plenitud ni del criminal ni de su víctima. Precisan los autores mencionados que el hombre tiene una estructura teleológica comprometida en un escenario moral (ibíd., p. 47), lo cual es cierto; pero en el mismo escenario moral puede darse el caso de que la realización de los deseos racionales de unos es ella misma necesariamente la frustración de los deseos racionales de los otros. ¿Es dable aceptar que el estado logrado por aquellos forajidos usurpadores mencionados, era plenitud?: obviamente que no. Precisan los autores mencionados, que la condición de la plenitud humana es la razón; pero es el caso que la razón humana se guía por valorizaciones: buscan su plenitud racionalmente, tanto el usurpador británico como su víctima –pues son seres racionales –, pero el crimen que antagoniza determina que la razón de ambos esté condenada al fracaso de su anhelada plenitud. En la naturaleza viva no-humana, la contradicción fortaleciendo al conjunto, no es perjudicial para el individuo-víctima; en la sociedad humana, la contradicción, cuando es antagónica, entorpece la plenitud del débil. Ahora bien: como la dimensión social es indesligable de la constitución ontológica del individuo

humano, así la concha al caracol, un medio social signado por el egoísmo irracional es una lacra para la plenitud del individuo.

Siendo así, el individuo humano que busca su plenitud no debe ser indiferente ante lo que sucede en su entorno natural y social, ni ante el perfil moral de los demás: se le impone entonces al individuo humano un deber-ser, cual es el preocuparse porque no se deflacione ni su entorno ni su especie, pues de todo ello depende su integridad constitutiva.

Los dos autores antes mencionados ven la naturaleza humana en abstracto, sin tomar en cuenta las relaciones reales y concretas del individuo con su entorno; y la naturaleza humana no es abstracta sino concreta, histórica, socialmente contradictoria, y responde a una génesis de su formación.

2.2.3 LA CONTEMPLACIÓN ACADEMICISTA, LA PRAXIS LIBERADORA Y EL VOLUNTARISMO

Escribe Peñacoba: "Lo innegable, por observable, es que el hombre, en el marco de su vida mortal, puede decidir su propio ser, su propia, podríamos decir, evolución en el ser con el que nace; puede, así, autorrealizarse"[35].

La autora destaca el "poder" como una característica holística en el humano. No toma en consideración que la decisión del hombre sobre lo que ha de ser su propio ser, no depende de un poder irrestricto, sino que depende de factores y circunstancias ajenas a la voluntad del hombre.

Es revelador el pasaje escrito por Peñacoba (2015): "A más libertad, más dignidad y más plenitud, es decir, crecimiento

---

[35] Peñacoba, A. (2015): p.084.

personal" (p. 086). Yo le pregunto: ¿de qué libertad hablamos: libertad social, libertad moral..?; libertad para quiénes: ¿para los dueños del sistema, o para aquellos condenados por sus amos a ser los parias del sistema?; ¿cómo conseguimos la libertad a secas, en un contexto social de señores y vasallos? Ante todo, niego que la libertad confiera siempre más dignidad y más plenitud. Libertad es el poder para hacer algo. Los césares romanos pudieron someter a las naciones del Viejo Mundo, pero eran esclavos de sus pasiones; disfrutaban del dolor de los pueblos sojuzgados por el Imperio; pero producir dolor a otro para conseguir disfrute y confort, eso no es llevar una vida digna ni menos plenitud, como pretende la autora. Además, en toda sociedad de clases antagónicas, la libertad de un sector se nutre del sojuzgamiento y marginación del sector que le es antagónico.

No dudo que el hombre agobiado por los poderes de la naturaleza (tempestades, inundaciones, epidemias…) y el hombre marginado y subyugado, si son conscientes de su postración, aspiran a su libertad: libertad frente al poder que lo sume en la postración. Pero la tal libertad no cae como una dádiva, sino que se la conquista mediante el esfuerzo que es lucha contra alguna o algunas resistencias; y el esfuerzo significa actuar, lo cual es la práctica transformadora por la cual el hombre se sumerge en la realidad modificándola según un proyecto liberador. Es la lucha por sobrevivir que la hereda el hombre de los sitiales más primitivos de la evolución de la materia. Pues bien: desconocer la dimensión práctica del ser humano, desconocer su dimensión social y su inserción en una sociedad concreta, es lo que hace nuestra autora mediante su enfoque anti-dialéctico y contemplativo.

2.2.4 LA PLENITUD ES INDISOCIABLE DEL DEBER-SER

Puesto que el ser humano es social por naturaleza, su realización personal es inentendible sin la participación efectuada por su medio social: un medio social que por lo menos no sea adverso a la realización personal del individuo, y que además, comparta con éste los mismos ideales generales comunitarios, además de concordantes con los principios universales de la moral. Por eso escribe Gustavo García (2007): "En Scheler (persona individual-persona total) se propone una integración armónica entre persona individual concreta a su singularidad irrepetible su originalidad con la humanidad (persona total) in genere como comunidad de fines" (p. 011). Pero dada la inmadurez del ser humano, débil ante el imperio de sus impulsos irracionales en su actual etapa evolutiva, todo ello implica una contradicción entre los principios zoológicos del ego y aquellos principios universales.

Por lo tanto: se impone al agente moral un imperativo moral para guiar su conducta. Adviértase que la conducta del individuo humano, en la medida en que tenga repercusiones sobre la integridad de su *alter*, tiene significado moral. Entonces, como el individuo es humano tan sólo dentro de un contexto comunitario, su conducta en algunos flancos repercute sobre su *alter*; y siendo así, tiene un significado moral.

Entonces, el individuo que aspira a lograr su plenitud no debe guiarse por tan sólo sus intereses personales y su escala axiológica personal, sino que debe incluir en su proyecto de vida además, el sometimiento de sus intereses individuales a un imperativo moral: a un deber-ser: es el que lo determinan los principios morales universales que competen a todos los

individuos e involucran además al medio ambiente. Cada individuo puede actuar según su propio modelo de "plenitud"; pero dicho modelo no *debe* estar en conflicto con los principios morales universales.

Debe haber una homogenización parcial de las "plenitudes" individuales en lo concerniente a ciertos principios morales universales. La universalidad de éstos, responde al clamor de las víctimas: los débiles e indefensos, para que se respete su integridad y que se respete a la madre naturaleza. La universalidad de estos principios tiende a anular el abuso del egoísta poderoso que buscando su plenitud, deflaciona al *alter* no-humano y arrolla el derecho del *alter* humano a lograr su plenitud. La universalidad de estos principios, garantiza un cierto cariz de homogenización de las plenitudes individuales y también una coadyuvancia entre ellas en su interdependencia.

En la naturaleza viva, rigen ciertos patrones conductuales por los que se comportan los grupos de animales, sean manadas, cardúmenes, bandadas, enjambres…: son patrones comunes impresos por la necesidad de sobrevivencia, y que compatibilizan entre sí los comportamientos individuales dentro del grupo. La desarticulación de una conducta individual con respecto a dichos patrones, por ser inarmónica con la conducta del grupo, es incompatible con la conservación de la integridad del mismo. Ese patrón conductual, por su fuerza evolutiva, se manifiesta en el plano social-humano, en forma normativo-axiológica: los principios universales de la comunidad humana fueron conscientemente implantados por los miembros de la comunidad humana para que ésta no se auto-destruya por la conducta inarmónica de uno que otro individuo-miembro. Luego, la función de aquellos principios universales tiene un fundamento ontológico

en la tendencia a conservarse, inmersa en la consistencia del ente.

Esta situación explica el deber-ser de la humana plenitud: cuando el individuo aspira a su plenitud, debe buscar la concordancia de su aspiración con las aspiraciones de los demás individuos, en el aspecto del respeto de los principios universales. Caso contrario, se expone a que su personal aspiración se vea averiada o frustrada por el perjuicio de los demás. Por lo tanto, la plenitud del individuo, siendo del "ser", está asociada al "deber-ser". Según que determinada plenitud cumpla o no con el "deber-ser", será respectivamente, o genuina o falsa plenitud.

El asceta y el narcotraficante, cada cual a su manera busca su propia plenitud; pero el primero no perjudica a las generaciones futuras, y el segundo sí, pues busca su plenitud a costa de contaminar el medio ambiente y afectando a las generaciones futuras; por lo tanto, la suya no es una genuina plenitud. Cualquier individuo tiene y fundamento para el derecho a buscar su propia plenitud, siempre que no entre en conflicto con la dignidad, los derechos y/o la integridad del *alter.* El imperativo es moral y como tal, incondicionado, en tanto que implica respeto; pero también es condicionado en tanto que sin él es imposible la genuina plenitud del individuo. No se equivoca Gustavo García (2007) cuando escribe: "las diversas escuelas filosóficas plantean la idea del 'bien del hombre', en la perspectiva del 'deber ser', entendido como el horizonte y fundamento para 'la actualización concreta, permanente y progresiva de la plenitud humana" (p. 008).

2.2.5 EL DEBER-SER DE ASUMIR UN PARTIDO

Ni la genuina plenitud ni la felicidad, son posibles en el individuo de una comunidad surcada por el sojuzgamiento, la injusticia, la exclusión, la opresión. Esto, porque es imposible que un individuo, parte del sistema hombre-naturaleza, sienta que ha logrado su plenitud mientras que en su entorno prevalece el sojuzgamiento, la exclusión, o la devastación de su medio natural.

Ni la felicidad ni la plenitud deben ser vistas considerando la naturaleza humana en abstracto, pues su existencia siempre fue concreta: el hombre, o es opresor, o es excluido del sistema político como exterioridad. La represión producida por el sistema es múltiple: económica, política, psicológica, cultural, educativa, social, ideológica. Lo que para el opresor es virtud, para la víctima es alienación. La moral del dominador encubre sus impulsos esclavizadores. El otro, es la exterioridad del sistema opresor, su no-ser. No es identificable necesariamente con la clase oprimida, dado que puede ser también una etnia, una nación, una cultura. El sistema la incorpora a su víctima (el otro) intrasistemáticamente, y la ubica como el no-ser: el enemigo; lo incorpora en su exterioridad, como diferente, como aspecto o instrumento de su ser. La práctica de la dominación, coacciona a la víctima a aceptar el sistema que la aliena.

Puesto que comparte intereses comunes con su clase, los reveses de su clase le alcanzan también a él; esto, si su condición es la de víctima del sistema social por la exclusión y opresión; si su condición es la de opresor, su goce perpetuo no puede ser plenitud, porque su moral no concuerda con los principios morales universales de la Humanidad. Su goce no puede ser

plenitud dado que conlleva una moral egoísta, egocéntrica y negativa.

En el sistema de dominación, la impotencia y frustraciones de la víctima generan en su espíritu un envenenamiento anímico y una intoxicación del resentimiento que impiden su felicidad y su plenitud. La víctima es "el otro" que el sistema segrega como exterioridad o alteridad de la totalidad. El otro es el que sufre los embates de la violencia en sus diversas formas.

La víctima debe tomar conciencia de su condición de víctima, tomar conciencia de que su condición es inaceptable por irracional, porque está reñida con los principios del respeto, la igualdad y la justicia, reñida con el respeto que se merece toda persona como fin en sí misma. Es un imperativo moral conducente a su liberación.

El opresor no puede tomar conciencia de su condición de opresor, debido a que su clase o su credo religioso le ha formado su conciencia como que él es "emprendedor", "valiente", "héroe", "predestinado", o "salvador de la Humanidad". Si destruye la biósfera para acumular capital, "genera fuentes de trabajo"; si comete genocidios contra la población civil, "pacifica la sociedad liberándola del terrorismo"; si degüella indefensos es para "liberar a la iglesia de los herejes e impíos": su clase o su credo, ha educado su conciencia como para que no sienta remordimiento por sus crímenes brutales, y los ve como algo normal: siente que es necesario asestar su "mano dura" para defender la paz, la obediencia al Rey o la fe cristiana, para "incorporar a los bárbaros a la civilización", para "evangelizar a los infieles", para "defender el orden democrático y la libertad". Su mente, envenenada por la ideología de su clase o su credo,

se rige por un plan de vida impulsado por apetitos egoístas, crueles y hegemónicos. En consecuencia, la conciencia de ser víctima no les llega a estos criminales, dada su posición antagónica con la de la víctima. Su conciencia social es expresión de su real condición en el entramado social y de las contradicciones sociales: lo que para el victimario es justo y noble, para su víctima es injusto y vil; lo que para el victimario es un derecho, para su víctima es una usurpación criminal y cobarde; lo que ante los ojos del victimario es un merecido escarmiento, ante los ojos de su víctima es genocidio impune.

Y es que los intereses del grupo o de la clase, son un egoísmo ampliado y por lo tanto, no pueden guardar simetría con los principios universales de la convivencia humana: siendo sectoriales, no encajan en la universalidad. En la víctima, el clamor por la justicia y por levantar el yugo que la oprime, no puede ser un egoísmo sectorial sino que concuerdan con principios y "valores" universales de la convivencia humana. Y lo universal y el egoísmo particularizado se niegan recíprocamente, pues la preponderancia soberana de cualesquiera de ambos términos, es a la vez la extinción del otro. Los wikingos del siglo I imponían su dictadura sangrienta, ante la cual los principios universales de la moral no tenían vigencia. Y la razón de esta incompatibilidad estriba, en que el egoísta y mezquino pretende subordinar a su entorno ante la sed de sus apetitos; esta sed es insaciable y al no tener miramientos sobre su víctima, para el opresor no cuenta la magnitud del daño ocasionado a la víctima: lo que para él cuenta es, saciarse; su expansionismo se ajusta, no al dolor de la víctima, sino a la medida de la demanda de sus apetitos; por eso es que todo el ecumenismo de los principios morales de la Humanidad puede quedar neutralizado y anulado

ante el imperio de la particularidad o individualidad de sus apetitos. Todo esto explica entonces que un mismo hecho o consigna, sea considerado de manera opuesta por el victimario y por su víctima.

Pero existe otro tipo de víctima de la agresión, en el sistema hombre-naturaleza: es la víctima no-humana: es la biósfera diezmada por el agresor con su injerencia antrópica prepotente y cobarde. La degradación de la biósfera por efecto de la invasión antrópica devastadora, prosigue incontenible; el agresor, el opresor, es el hombre; la víctima, inconsciente e indefensa, es el elemento pasivo e indefenso ante los apetitos del victimario; éste se siente con derechos para decidir por la suerte que ha de correr el medio natural: qué especies prevalecen y qué especies se extinguen, qué dirección debe seguir el curso de los ríos, qué alteraciones genéticas son permitidas, todo *en provecho* del hombre.

En este antropocentrismo también se evidencia la contradicción entre victimario y víctima. El destino del hombre es trabajar; pero trabajar es humanizar la naturaleza; y humanizarla es violentarla, esto es, deteriorarla antropocéntricamente. Existe la contradicción, porque la naturaleza no fue hecha para servir al hombre: éste es un producto tardío, advenedizo y contingente de la evolución de aquélla; sus intereses por desarrollarse, son sectoriales, limitados a la especie humana; por el contrario, la naturaleza goza de una independencia ontológica, pues no necesita del hombre para existir. Los apetitos del hombre antropocéntrico, por ser parte de la naturaleza, representan la parte, y la naturaleza el todo. Pues bien: la parte antropocéntrica y el todo hállanse en una contradicción dialéctica: el antropocéntrico satisface sus apetitos

solamente a costa de aniquilar su medio natural (la naturaleza); y la integridad de ésta se afianza en la medida en que se reprimen los apetitos antropocéntricos.

La contradicción se da en el hecho de que el agresor, siendo parte subordinada a un todo primigenio y originario, aspira a someterlo ese todo a los apetitos de su ego; lo evalúa y valora a la medida del tamaño de sus apetitos; esto es, aspira a engullirlo como parte integrante de su ego, subordinada a sus apetitos; el hombre, si pudiera humanizar todo el Cosmos, lo haría: su insolente voluntad de agresión sobre "lo otro" no tiene límites. Esto significa que la parte, por su proyección ambiciosa y egocéntrica, es adversaria y negadora por principio, de la condición del todo.

La contradicción se expresa en el hecho de que el hombre como género, siempre fue parásito que se sirvió de su hospedador, que es la naturaleza; ésta en cambio, no necesita de la humanidad del parásito para sustentar su integridad, pues goza de autonomía ontológica en su desarrollo; y el parásito humano es tan sólo un accidente en su desarrollo. La contradicción se expresa también, en que el hombre es el agente agresivo que crece destruyendo; la naturaleza es el miembro paciente: el que recibe la agresión. Ambos miembros de la contradicción se suponen mutuamente pues lo que cada uno representa, se lo debe a lo que representa su opuesto: el término agraviado y el término agresor, se suponen mutuamente.

Es verdad que la víctima humana del sistema social también destruye su entorno natural; pero su diseño de vida se lo impone su victimario en tanto que conduciéndolo a la miseria y

parametrando su conciencia, no le ofrece alternativas de supervivencia.

En consecuencia, el sistema hombre-naturaleza, durante la sociedad antagónica, siempre se halló polarizado en dos términos opuestos: el victimario y la víctima. A su vez, ésta es el otro y lo otro (el medio natural).

Ante esta polarización, se impone un deber-ser: el individuo debe tomar un partido: o está con el victimario, o está con la víctima. Es imposible ser indiferente o neutral: el que calla acepta; mas eso es lo que necesita el opresor, el delincuente, el destructor del medio ambiente: que nadie proteste contra la opresión. Por el contrario, el que calla perjudica a la víctima: ésta lo que necesita es, que se denuncie el crimen en defensa de su integridad y respeto por su fin en sí misma; luego, el indiferente guarda un silencio cómplice contra la víctima. Por lo expuesto, el indiferente no es tal, pues toma un partido en apoyo del opresor. Ser indiferente es permanecer en el fango de la degradación moral y traicionar la personal responsabilidad histórica; el individuo no debe tomar partido por el victimario, pues éste subordina al entorno ante sus apetitos egoístas; el victimario es la negación de la vida, es la negación del orden cósmico.

En consecuencia, el imperativo moral obliga al individuo a tomar el partido de la víctima, lo cual supone identificarse con ella, esto es respeto por su integridad, respeto por la condición humana de la víctima, respeto y admiración por el Universo, sororidad cósmica, esto es, un sentimiento de fraternidad para con todas las entidades y todos los fenómenos del Cosmos, un sentimiento de indignación y rechazo ante el enemigo público de la paz y la fraternidad cósmicas, cual es el victimario.

2.2.6 EL EGOÍSMO IRRACIONAL

El individuo humano, a fin de lograr la sintonía con su entorno, debe empezar por identificar aquello que constituye la negación de su integridad como hombre: el egoísmo irracional.

No culpemos de esta barbarie deshumanizante al sistema capitalista: considero que subyace un factor aun más profundo: el sistema capitalista no es el causante de la barbarie y miseria moral en la que siempre estuvo sumida la especie humana: el sistema capitalista y todo sistema de las sociedades basadas en el tener, siempre fue originado y sostenido por los apetitos egoístas de una élite. La degradación moral y constitutiva del hombre siempre se debió a sus impulsos egoístas, particularmente los de la élite: al llegar a cierto nivel de desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad, su desarrollo propició que la propiedad material (canoas, praderas, esclavos…) fuera fuente de rentas y por lo tanto, de acumulación de riqueza y poder. Entonces, tal situación despertó el interés por el "tener": esto es, por acumular propiedades. El factor subyacente es pues, el egoísmo irracional de la especie. Este egoísmo irracional en esencia no es sino la "tendencia cósmica" de todo sistema natural a auto-protegerse frente al peligro de una acción exterior que atente contra su estabilidad. Esta tendencia asume su novedad en el estrato de los sistemas vivientes, como es el utilizar su entorno para sobrevivir. En el hombre en sociedad, aquella tendencia cósmica asume la particularidad del egoísmo. Éste tiene un cariz axiológico, y es primariamente el sesgo valorativo del homínido pensante a valorar su entorno como subordinable a su ego.

Entre los comuneros de las comunidades arcaicas y en las no-contactadas, se han producido matanzas en defensa del ego; por ejemplo, los Celtas del siglo I de nuestra era, vivían en constantes guerras entre tribus; también las comunidades amazónicas del siglo XIX; mas eso no era egoísmo sino la "tendencia cósmica" pre-egoísta, que se presenta también en la conducta animal. El egoísmo aparece en la secuencia evolutiva, cuando la subordinación del otro o de lo otro para priorizar al ego, la efectúa el sujeto, quien tiene conciencia de que el favorecimiento o perjuicio de los intereses del ego, dependen de la propia persona; y siendo consciente de poder optar por la opción contraria, libremente persiste en subordinar a su entorno. La libertad consciente le confiere un cariz moral. Este despertar de la conciencia moral es evolutivo y muy lento, un proceso evolutivo tanto filogenético como ontogenético.

Pero el egoísmo, siendo cualidad de un ente racional, es el peor enemigo de la naturaleza: es el hombre el mayor depredador de la biósfera. No puede vivir sin trabajar; trabajar, es humanizar el medio natural, lo cual equivale a distorsionarlo y deteriorar su integridad. Resulta que aquél egoísmo irracional, siendo una fase de la escala de desarrollo del mundo material y siendo un producto de dicho mundo material, se constituye como su negación.

El significado moral de la conducta humana, se hace extensivo a la naturaleza. Degradar la biósfera para satisfacer al ego, es subordinar a lo otro ante mi egoísmo irracional; ello implica la falta de respeto por lo otro, y el desconocimiento de su valía intrínseca: el tomarlo no como fin en sí mismo, sino como medio al servicio del ego.

Ahora bien: afectar a la integridad del medio natural, es afectar la integridad del hombre, pues el hombre no es más que una proyección de su medio natural; el hombre es una parte de la materia del Universo, reciclada. En consecuencia, su medio natural es parte de su constitución óntica, el hombre y su medio constituyen los términos de una unidad indesligable. Por lo tanto, el egoísmo irracional, al degradar al medio natural, degrada al hombre haciéndolo víctima del ego del egoísta: es una introyección degradante del hombre sobre sí mismo.

Esta tendencia explica la iniquidad humana en todas sus formas, incluida la devastación de la biósfera. Unida al poderío tecnológico-militar, económico o religioso, se constituye como móvil de una élite social opresora (o "sistema", que es a lo que Enrique Dussel hace alusión).

Tal egoísmo, ni es innato ni es el destino fatal del individuo humano: no es más que aquella tendencia cósmica que en el marco del contexto social del ser humano, al infringir principios supremos de la convivencia, al colisionar contra el deber-ser, se torna en egoísmo irracional. Y no es un sino pues el individuo, mediante la influencia del ἔθος, puede superarlo (es el caso de los héroes, mártires y filántropos).

Dicho egoísmo es la negación de la integridad del individuo como hombre. Lo es, porque desconoce en el individuo humano su dignidad de persona: no lo valora como algo que tiene un fin en sí mismo, sino que lo infravalora tomándolo como un medio subordinado a su ego (se expresa en todas las formas de opresión social, dominación social, agresión, tiranía y exclusión). Lo es también porque al someter la suerte del medio natural al ego particularizado, le niega al género humano su derecho a

disfrutar de un medio ambiente íntegro y saludable, y el egoísta se niega a sí mismo su dignidad humana.

Ahora bien: el egoísmo irracional, acentuado en el individuo egoísta, determina el perfil de su personalidad: entre el otro y lo otro, desaparecen las diferencias cualitativas: ambos son útiles en la medida en que pueden satisfacer sus apetitos egoístas irracionales: quien no respeta la dignidad del otro, suele además no respetar la integridad de lo otro; es decir, aquél que no tuvo reparos en masacrar etnias íntegras para satisfacer a su ego grupal, tampoco tuvo reparos en destruir selvas vírgenes para construir sus naves de guerra: su perfil es subordinar el mundo a su ego. Ante el egoísta, su entorno carece de una valía intrínseca cualitativamente diferenciada: desde un santo hasta una especie en extinción son ante él iguales, en la medida en que son o utilizables o perjudiciales para los apetitos de su ego.

Todo egoísmo es irracional, porque es inmediatista: el hombre egoísta desencadena el apetito de satisfacer a su ego, sin reparar en las malsanas consecuencias a futuro, aun cuando reviertan en perjuicio de sus propios apetitos.

En el mundo viviente, la vida se afirma a base de la muerte: el animal caza a su presa, y las raíces de la planta se alimentan de los detritos orgánicos. Pero este principio que es propio del mundo viviente, rige también para el hombre en sociedad: el que tiene poder económico o militar el pícaro, disfruta de la vida, a costa de deteriorar, aniquilar al débil o indefenso. Entre el cazador furtivo, el político que hace la guerra para avasallar etnias o adueñarse de sus territorios, y la planta carnicera que se alimenta del insecto que atrapa, existe una interrupción de la gradualidad evolutiva, mas no una anulación de la secuencia

gradual, pues se trata de un principio ontológicamente "retornante".

La "tendencia cósmica" aparece en todos los estratos ontológicos de la realidad desde luego, con su especificación categorial en cada estrato; y en la espiritualidad humana es el egoísmo irracional. Empero, su especificación cualitativa si bien es cierto representa un cambio radical, la superioridad con respecto a los niveles inferiores de la tendencia es sólo evolutiva, no axiológica. Me explico: axiológicamente representa una involución, por tratarse de una entidad racional y consciente. Por eso, axiológicamente, el hombre siendo racional y consciente, se sitúa en un sitial inferior a la ameba, que es irracional e inconsciente.

No estoy diciendo que el perfil de todo ser humano sea el egoísmo: me refiero al saldo del accionar del ser humano como género, a lo largo de su presencia en el planeta: es un saldo que no se explica sino por un egoísmo irracional y brutal. Ciertamente hay y hubo humanos luchadores, altruistas y desprendidos, benefactores e inventores; pero sus conductas no han marcado el saldo de la historia humana, el sentido de la presencia del humano en el planeta. A las enseñanzas de los místicos y santos, las proezas de los luchadores sociales y a los logros científicos y tecnológicos, no podemos responsabilizarlos del saldo de barbarie y brutal devastación que ha dejado la trayectoria del humano sobre el planeta; sí lo responsabilizo de esta barbarie, al egoísmo desembozado.

Las conductas no-egoístas siempre dieron lugar a resultados benéficos, inocuos, bien intencionados (cristianismo, budismo, inventos y descubrimientos beneficiosos para la Humanidad y

no-opuestos a la convivencia ecológica con el ambiente). Pero estos resultados siempre fueron subordinados por las ambiciones egoístas: no fue la invención del arado lo que marcó un hito traumático en la historia, sino la destrucción de áreas naturales para convertirlas en tierras de labranza, y la introducción de los transgénicos; no fue la doctrina cristiana lo que marcó un hito en la historia humana, sino la utilización de sus postulados como arma de avasallamiento; no fue el descubrimiento de los antibióticos lo que marcó un hito en la historia, sino la comercialización criminal a la que los someten los transnacionales consorcios farmacéuticos, Y en cuanto a los movimientos revolucionarios de liberación nacional: su razón de ser siempre fue el haber sido una respuesta al avasallamiento criminal de una potencia: de no haber existido tal avasallamiento, los rebeldes no hubieran tenido la necesidad de levantarse; luego, el que marca la historia es el avasallamiento. Es pues el egoísmo el que siempre marcó el paso del historial de la presencia del hombre en el planeta.

El saldo de degradación moral que arroja la presencia del género humano en el planeta, es marcado por los aportes de quienes tuvieron un egoísmo manifiesto y no reprimido (división territorial, devastación del medio ambiente, litigios): es el egoísmo el que ha marcado el paso de la presencia del hombre en el planeta.

Ahora bien: ¿por qué es que en el historial humano son las acciones egoístas las que siempre lograron imponerse definiendo su perfil?;¿cuál es la explicación de que en el saldo prevalezca el egoísmo irracional sobre los aportes de las conductas no-egoístas?: he aquí la explicación: los objetivos de

la conducta egoísta, son más halagüeños a las aspiraciones inmediatas de la bestia racional, en comparación con los objetivos de la conducta no-egoísta –como son la reforestación comunitaria, las cruzadas de alfabetización, o las prédicas moralizadoras-. Por eso, aquéllas, siendo más atractivas por la inmediatez de sus resultados, tienen mayor acogida. (Los wikingos, los piratas de antaño, los guerreros de las estepas asiáticas, los puritanos ingleses, son algunos buenos ejemplos de la opción de la bestia racional por el placer inmediato). La inmediatez del atractivo, facilita el consorcio de voluntades en pos de dicho atractivo, o cual a su vez hace posible la acumulación de fuerzas, y esto confiere poder corporativo a los egoístas. Ello explica que por ejemplo, la clase dominante parasitaria en el Imperio Romano fuera tan poderosa avasallando naciones. Pizarro solo, sin el apoyo logístico y material de la corte española, no hubiera logrado avasallar al Tahuantinsuyo. Esto es pues lo que marcó la historia, digo mejor, el prontuario destructivo de la bestia racional. En consecuencia, es el egoísmo irracional lo que define el perfil evolutivo del hombre, y lo que explica que el hombre actual sea lo que es.

Por lo tanto, el egoísmo es la negación de la dignidad del hombre. Unido al poder económico, militar o religioso, se consolida en élites hegemónicas que degradan, cosifican y envilecen todo su entorno, someten al hombre y a la naturaleza a la condición de recursos y son las causantes del dolor en el planeta[36].

Pues bien: este egoísmo se sostiene, alimenta y fortifica, al amparo de estructuras sociales basadas en el tener. Tamerlán,

---

[36] Banda Marroquín, O. (1997).

los piratas ingleses y los cazadores furtivos, degollaban, saqueaban y esclavizaban porque en las comunidades a las que pertenecían –o pertenecen- el valor de la persona siempre se midió por sus tesoros materiales.

No es sólo el modo de producción capitalista el que promueve el egoísmo, sino todo régimen social basado en la valía del tener: "tanto tienes, tanto vales": eran egoístas ya las clases dominantes en los grandes imperios orientales, pero no lo eran los comuneros esenios ni los comuneros del *Ayllu* inkaico.

El egoísmo causa daño no solamente al otro sino a lo otro, que es la biósfera. El doctor Enrique Dussel acierta en señalar la gran limitación de los enfoques psicológicos de Piaget, Vigotsky y Kolberg en torno al desarrollo de la persona, calificándolos de individualistas; y señala que Paulo Freire, superándolos, sitúa en el centro de su teoría el elemento de relación con los demás dentro de la comunidad humana. Lo que olvida el doctor Dussel es, que el individuo pertenece también a una comunidad cósmica y como tal, le debe respeto a su entorno natural. La contradicción sistema-desplazado o víctima que propone Dussel, resulta muy estrecha para modelar el enorme drama de la existencia humana: más amplio que el sistema capitalista es el egoísmo irracional de la especie humana, y que mora por principio, tanto en el opresor como en la víctima; y en el otro extremo de la contradicción, más amplio que "el otro" está "el otro y lo otro", pues ambos son el término paciente vulnerado por la conducta egoísta irracional.

2.2.7 CUÁL DEBE SER EL PERFIL DEL HOMBRE

Es el hombre egoísta el que carcome la integridad de lo otro y del otro, y el que siempre estuvo conduciendo a la especie

humana hacia su auto-destrucción. La exclusión ejecutada por el "sistema" y que denuncia Enrique Dussel, se explica por este impulso egoísta irracional. Por lo tanto, en la perspectiva del ideal de vida, el hombre debe tomar conciencia de cuál es su situación dentro de este carnaval de egoísmo brutal, y tomar distancia frente a esta barbarie deshumanizante.

Esto implica tomar partido por las víctimas del egoísmo, o reconocerse como víctima del mismo; implica también, tomar una posición de clase con respecto a las estructuras sociales que alimentan y fomentan este egoísmo, y los personajes que defienden tales estructuras Tal toma de posición no se fundamenta en un libre albedrío voluntarista, sino que obedece a un imperativo moral.

Es preciso que el hombre se libere de su masificación y de la rigidez mental que ello conlleva, y que asuma una conciencia crítica independiente[37]. Independiente, porque no ha de ser objeto de ninguna coacción; pero a la vez, regida por el imperativo moral de no hacerse cómplice de la barbarie deshumanizante.

El hombre, siendo constitutivamente material, es decir, una etapa de la materia en evolución, no debe ser indiferente ante la devastación antrópica que el proceder egoísta infiere al medio natural común a todos: siendo parte de la naturaleza, la degradación de ésta es también su degradación constitutiva. Siendo constitutivamente social y gregario, tampoco debe ser indiferente ante estructuras sociales opresoras o excluyentes, pues la infelicidad de las víctimas es también su infelicidad.

---

[37] Coincido con Paulo Freire (Freire, 1997, «Educación 'versus' masificación»).

El indiferente o neutral, no es ajeno a la contradicción del sistema, pues damnifica pasivamente. Los grandes males del mundo –entre ellos, la devastación racional del medio ambiente-, suceden, no tanto porque algunos desean que ocurra, sino porque la masa de los humanos abdicando a su voluntad, permite acumular las acciones agresivas y criminales, y permite que se vaya acumulando la legislación injusta y lesiva, permite el fortalecimiento del poder del pillo o explotador. Tal como declaraba Antonio Gramsci (1917), la indiferencia opera potentemente en la historia; e increpaba a los indiferentes:

> La indiferencia es el peso muerto de la historia. La indiferencia opera potentemente en la historia. Opera pasivamente, pero opera. Es la fatalidad; aquello con que no se puede contar. Tuerce programas, y arruina los planes mejor concebidos. Es la materia bruta desbaratadora de la inteligencia. Lo que sucede, el mal que se abate sobre todos, acontece porque la masa de los hombres abdica de su voluntad. (…) Pido cuenta a cada uno de ellos: cómo han acometido la tarea que la vida les ha puesto y les pone diariamente (…) (p.1).

Tomar partido o no tomarlo ante la brutalidad destructora que desata la conducta egoísta, es una decisión libre pero sujeta al imperativo moral de no guardar silencio cómplice. Ahora bien: el opresor, el delincuente, el devastador de áreas naturales, lo que quiere es que seamos indiferentes, a fin de no ver obstaculizada su conducta agresiva. Luego, el indiferente apoya al agresor y en el fondo, toma partido por él. Consecuentemente, comparte la responsabilidad en el estado de brutalidad destructiva en el que se encuentra la Humanidad.

Este perfil de hombre conlleva la capacidad de internalizar principios morales universales y categorías morales universales (denominadas "valores"), como el no hacerse cómplice de la injusticia social ni de conductas antropocéntricas y egoístas del

depredador de la biósfera. También conlleva el respeto por lo otro y por los otros, lo cual es una dirección de trascendencia centrífuga que alejándose del apego por el propio ego, muestra el desprendimiento y espiritualidad propios de las mentes magnánimas.

En el fondo, el fundamento es el carácter trascendente y comprometido de la conducta moral: ella trasciende de mi ego e implica la felicidad y dignidad y/o integridad del alter, que a su vez revierte sobre la integridad de mi ego. Bien expresa Gustavo García Cardona (2007):

> La alteridad es un rasgo constitutivo del quehacer humano, pues cualquier acto nuestro incide en la totalidad humana, en la naturaleza toda. No existe acto alguno aislado o disociado del cosmos. Por ello es preciso traducir la alteridad en solidaridad, amor y justicia y responsabilidad (p. 010).

2.2.8 RESPETO Y SENSIBILIDAD

El respeto no lo tomo acá en el sentido de imposición heterónoma ("respetar las señales del tránsito") ni en el de temor ("respetar los vientos huracanados"); el respeto al que aquí me refiero, no se funda ni en el temor a la autoridad heterónoma ni en el temor al peligro, sino en el espontáneo reconocimiento de la valía intrínseca. Tampoco lo tomo el respeto en el sentido psicológico e individualista, en el que el respeto que siente cada sujeto se ajusta al imperativo de su escala axiológica (el violador no respeta la pureza de la mujer en su víctima, pero sí la respeta en su hermana). Lo tomo al respeto en su sentido moral: como un sentimiento que al adecuarse a mi escala axiológica individual, se adecúa a la vez a "valores" y principios de un contenido axiológico universal o existencial-comunitario. Entonces se impone el imperativo o exigencia del deber-ser: qué es lo que

debo respetar; por ejemplo, el violador debe respetar la libertad del otro, el asesino debe respetar el valor de la vida humana, sin discriminación.

En este sentido, el respeto, más que un sentimiento es primariamente, un exigencia axiológica y moral: es la exigencia de no distorsionar la constitución ontológica de lo respetado; no puedo por ejemplo, tomar la tierra de una huaca pre-inca para construir mi casa. Ahora bien: esta exigencia emana no de mí sino de lo respetado. Lo respetado merece ser respetado, es respetable, porque tiene en sí mismo una valía intrínseca que lo hace irreductible a su condición de medio: no puede valer como medio, sino que vale como fin en sí mismo; son respetables el anciano, la religión del otro, las cenizas de un fallecido cremado, la vida, el Universo…Las cenizas de un leño, en tanto que cenizas, como medio para hacer algo, no son respetables (podemos valorar mucho su utilidad, pero eso no significa respeto).

El respeto lo entiendo como una reacción afectiva ante aquello que lo reconozco como fin en sí mismo: o sobrepasa los alcances de nuestra humana capacidad de intelección, o de nuestra humana capacidad de acción (una complicada ecuación, o la auto-regulación de un ecosistema), o que le reconozco alguna valía intrínseca (una madre abnegada, por ejemplo). El respeto es el sentimiento de reconocimiento de una valía positiva intrínseca en la entidad, valía que se me impone con una exigencia de reconocimiento. Supone por tanto, una disposición valorativa por parte del sujeto, ante una entidad que se resiste a que su ser sea sometido ante las exigencias de mi ego.

Por cierto que una valoración negativa no me inspira respeto: la astucia de un hábil estafador no se me puede imponer como una exigencia de "reconocimiento", salvo que yo sea un aprendiz de estafador. Por lo tanto, cuál sea la entidad respetada, eso depende de la escala axiológica del sujeto.

El sentimiento del respeto implica el reconocimiento de que no debemos de degradar o deteriorar la integridad constitutiva de la entidad respetada. El respeto se ubica en las antípodas del egoísmo: es no someter al entorno ante la dictadura o apetitos del ego, sino reconocer la valía intrínseca de su integridad constitutiva. Por eso, el sujeto tiene que dejar de ver a su entorno como medios o utensilios en función a su ego: el término o eje central de la relación bimembre deja de ser el ego, y lo ocupa la entidad respetada: el ego es espectador, receptor y paciente; lo respetado es la fuente de su reconocimiento y aceptación.

El respeto es postración ante una exigencia valorativa, pero postración que el sujeto la asume, acepta y auto-impone como un reconocimiento de la integridad de una valía intrínseca del ente, y que se le impone como una exigencia axiológica emanante de la entidad como que *merece* ser reconocida en su valía constitutiva. Esta exigencia determina a que el yo esté predispuesto a rechazar cualquier postura irrespetuosa ante la entidad que dicho yo respeta.

Desde luego, no toda valoración positiva implica respeto: puedo valorar una tira cómica o un potaje, pero eso no significa que dicho potaje me inspire respeto. Hay una exigencia axiológica sí, pero no me impide modificar la receta de su preparación o lucrar con ella; es decir, la exigencia axiológica no excluye la intervención de mis apetitos para alterar la

constitución ontológica de la valía; puedo proponer una receta alternativa sustituyendo un ingrediente por otro, en aras de proporcionarle mayor deleite al sentido del gusto.

Por el contrario: la exigencia del respeto, excluye la intervención de mis apetitos para alterar la valía: mi espíritu se doblega ante el poder de tal exigencia axiológica, pus su poder me hace reconocer a la entidad valorada, como merecedora de esa valía. Por ejemplo, si fumigando una vivienda para acabar con sus sabandijas, hallo a una hembra de ratón angustiada por salvar las vidas de sus crías recién nacidas, mi espíritu se doblega respetuosamente ante la madre que arriesgando su propia vida se esfuerza por salvar las vidas de seres indefensos. Mi impotencia para superar esta imposición axiológica, eso es el respeto.

Por cierto que en la entidad pueden haber diversos aspectos valorados: como ateo puedo denigrar y despreciar la religión de un cohabitante, lo cual no necesariamente entra en conflicto con mi respeto hacia la libertad de cultos; es que al respetar la libertad de cultos, lo que reconozco y respeto es el derecho y la dignidad de la persona. Asimismo, cuando respeto el sueño de un delincuente, lo que respeto no es su conducta delictiva sino su dignidad como persona.

En esta línea, declaro que el respeto implica valoración, mas no toda valoración es respeto. Veamos:

1- La exigencia axiológica está asociada a una preferencia y a una postergación valorativas, pero no me obliga a la realización del valor –la exigencia valorativa que me impone la grandiosidad de una catarata, no me obliga a hacer turismo

para disfrutar de la misma en su presencia. Por el contrario, el respeto que me inspira algo o alguien, me obliga a la correspondiente realización axiológica: me obliga a ser consecuente con mi valoración: me prohíbe tomarlo como medio, me obliga a ser solidario con su integridad constitutiva.

2- La exigencia axiológica no la vivo como una imposición moral. Al que no valora lo que valoro yo, lo rechazaré por su error axiológico; pero, puesto que no compromete la integridad de lo erróneamente valorado, no lo consideraré inmoral. Por el contrario, el sentimiento del respeto –independientemente de cuál sea mi escala axiológica–, conlleva una exigencia moral: siento no solamente que todos deben respetar aquello que yo respeto porque eso merece ser respetado, sino que tomarlo como medio, vulnerar su integridad constitutiva o no velar por la misma, es ocasionar un daño abusivo que compromete a lo respetado, y por lo tanto, es una disposición inmoral.

La valoración es parte del sentimiento del respeto, pero sólo parte: a la entidad respetada la respeto, por la dignidad que tiene de que su valía es independiente de ser apreciada por una conciencia valorante (el respeto por el derecho que tiene el vecino a su tranquilidad, por ejemplo). Por el sentimiento del respeto, reconozco en la valía de la entidad respetada, su autonomía con respecto a mi ego, su independencia del deleite o impacto emocional que pueda producirme (por ejemplo, una madre anciana abandonada y abnegada; un vecino en la vecindad, que tiene derecho a su tranquilidad; o alguien que estando durmiendo, necesita de silencio).

El respeto, a diferencia de la valoración, es más que la reacción emotiva que se presenta en la valoración: es además, una aprehensión intelectiva de la susodicha independencia ontológica de la valía o dignidad de lo respetado. Por lo tanto, siento que desde la entidad por mí respetada, me viene una exigencia, que es la prohibición de tomarla a la entidad como medio, o de perturbar su valía.

En la simple valoración, como sujeto valorante, la puedo tomar a la entidad como medio al servicio de mi ego, puedo intervenirla y alterarla tomándola como medio enderezado a mi ego, sin que ello incompatibilice con la respectiva valoración (la belleza de un paisaje la puedo utilizar para la industria turística). Por el contrario, con respecto a la entidad por mí respetada –un río por ejemplo-, siento que no puedo tomarla como medio, como por ejemplo, subordinar su valía al dictamen de mi emotividad. Es más: se me impone la exigencia de autonomía ontológica y de intangibilidad ante cualquier incursión antrópica. Aun más: esta exigencia –que yo la asumo y acepto-, en tanto que preserva la integridad constitutiva de lo respetado ante la peligrosidad de mi conducta, tiene un carácter moral: la exigencia, que viene de lo respetado, se me impone como un imperativo moral que yo lo reconozco y acepto, con una incondicionalidad kantiana: experimento una reacción valorativa ante la dignidad humana de la entidad, pero además de ello, sobre ese fundamento y sobre la aceptación del imperativo moral, aflora en mí el sentimiento del respeto hacia la entidad. Todo esto es privativo del sentimiento del respeto. (No obstante, qué sea lo respetable y qué lo no-respetable, depende del grado de sensibilidad espiritual de cada sujeto).

Por lo tanto: en la perspectiva del ideal de vida, tomando en cuenta que la vida individual del hombre, por su origen, es parte indesligable de su comunidad humana y además, es parte indesligable de la naturaleza (nebulosa reciclada), cabe preguntarse si la comunidad humana y la naturaleza, deterioradas y amenazadas por el egoísmo irracional, son compatibles en coexistencia con el hombre en su "plenitud" que ha llegado al apogeo de la actualización de su potencial: obviamente que no:

La naturaleza, ¿necesita del ser del individuo para desarrollarse, o por el contrario el ser de éste depende de la naturaleza? La naturaleza y la comunidad humana, ¿deben adaptarse a la constitución e ideal de vida del hombre individual, o a la inversa? Teniendo en cuenta que la naturaleza ha precedido al individuo, y que éste es contingente en la necesidad de la evolución de la materia, la naturaleza no necesita del ser del individuo ni de un determinado perfil de la personalidad de éste para subsistir: la constitución y la existencia del hombre individualmente considerado, le son fortuitas.

Respondiendo a la segunda pregunta, ni la naturaleza ni la comunidad humana necesitan adaptarse a la constitución e ideal de vida del hombre individual, debido a que le han precedido en el tiempo, y también, debido a que éste en cuanto a su constitución individual y a su ideal de vida, es un producto accidental de aquéllas. Por el contrario, y siendo un producto tardío y ocasional en el desarrollo de la materia, el hombre individual necesita compatibilizar con la "necesidad" de su entorno existencial, que es la matriz desde donde se ha originado.

Por lo tanto, cada hombre individual es portador de un imperativo moral, cual es el de compatibilizar su estructura entitativa con la "necesidad" de su matriz existencial: no puede compatibilizar, no puede adaptarse, si no es un hombre desprendido, respetuoso y sensible: ha de tener su afectividad volcada hacia su exterior, dispuesto a admirar la valía intrínseca del ente; esto es, lo que vale el ente en sí mismo, sin ser tomado como simple medio para un fin ajeno, para la satisfacción del hombre, o para ser "utilizable" por el ego individual. Sólo se respeta aquello que se valora: eso representa un acto de valoración positiva. El cocinero respetará al crustáceo vivo que va a cocinar, si lo considera no como un recurso culinario sino como un ser viviente que sufre dolor y angustia tan igual que él; el cazador deportivo respetará al ave que va a cazar, si admira en ella a la madre que angustiosa busca alimento del que depende la vida de unos seres indefensos en su espera. El asesino empezará a respetar la vida humana cuando sienta admiración por el prodigio de la vida y la valía de la persona; el inversionista minero se rehusará a trastornar la estructura del paisaje si valora y admira la belleza paisajística por su valor intrínseco. Respeto el árbol por la enigmaticidad de su fisiología, que sobrepasa mis limitaciones intelectivas. Por lo tanto, cuando siento el sentido, la valía propia que tiene la estructura constitutiva o funcional del ente, entonces me resisto a destruirla, distorsionarla o someterla a mis apetitos: respeto su integridad porque por fin le hallé sentido. Definitivamente, es insoslayable en el concepto de plenitud, un ingrediente que es la conducta moral. Bien señala Francisco José Ramos (2015): "Esta plenitud o perfección (…) supone (…) las consecuencias ineludibles de lo que se hace (…). Este ámbito que pone en un primer plano la

relación de cada cual consigo mismo, es decir, con sus acciones, es propiamente el de la ética". (p. 83)

2.2.9 LA CONCIENTIZACIÓN Y EL ἔθος LIBERADOR

En el oprimido, como resultado de la violencia que soporta del opresor, y de su impotencia para deshacerse del mismo, se genera un envenenamiento anímico y se intoxica del resentimiento acumulado. Este resentimiento acumulado tiene que estallar en rebeldía.

En consecuencia, la ontología que propongo se sitúa más allá del ser en la realidad del otro: es una ontología que se proyecta a revelar la epifanía del otro (el excluido del sistema social).

La liberación mental de la víctima se produce cuando puede cuestionar los principios morales y la escala axiológica del sistema opresor; es cuando la víctima valora su libertad y su dignidad de su condición de "otro" o agredido, y excluido por el sistema. La creencia en sus propias fuerzas, es para "el otro" la clave de su fortaleza y seguridad.

La demolición del orden senil y el surgimiento de un nuevo orden, es imposible si la víctima no adquiere completa conciencia de su responsabilidad histórica. El hombre debe ser consciente de su condición en el mundo. Como dice Paulo Freire, no es dable estar en el mundo y con los otros, sin tener una comprensión propia de nuestra presencia en el mundo y de nuestro papel en la historia[38].

---

[38] Freire, P. (2012), p. 162.

La gesta liberadora ejercida por la víctima pretendiendo demoler el orden senil para construir un nuevo orden, es un movimiento que se introduce en la exterioridad del sistema. "El otro", negando al sistema senil, afirma su identidad como exterioridad. Pretende subvertir el orden, defendiendo la causa de la "otreidad" oprimida y excluida.

En tanto que el sistema se esfuerza por consolidar su totalidad veterana, la *praxis* de la víctima en tanto proyecta construir un nuevo orden, es creadora. La conciencia liberadora, encarna un ἔθος liberador antinómico con respecto a la moral que tiene la totalidad imperante: implica la empatía por todo aquél que es víctima de la opresión y la exclusión impuesta por el sistema, en condición de exterioridad. Dicha empatía es también dolor por el oprimido y respeto por su dignidad.

El ἔθος liberador se fundamenta en la fraternidad y la solidaridad con la clase y busca una justicia liberadora que reconozca la dignidad del otro. Pero se trata de una justicia subversiva.

El ἔθος liberador es sacrificio, coraje y propuesta, pues implica sacrificar el interés personal en aras de la construcción del nuevo orden social.

Pero el ἔθος liberador es estéril si no parte de un nivel elevado de conciencia: el individuo debe hurgar la causa del actual escenario de postración moral y barbarie en el que se encuentra la especie humana: es la causa conocida de la involución de la línea ascendente del desarrollo de la materia y de la postración moral de la condición humana: es el egoísmo irracional.

La opresión ejercida por el "sistema" tiene por base el egoísmo irracional, de base zoológica, y que amenaza con apoderarse tanto del opresor como del oprimido: las "masas atrasadas" encierran una dosis de nocividad contra el ἄνθρωπος y contra su medio ambiente; son aquellas cuyo nivel de conciencia es presa del egoísmo irracional y zoológico; estas masas encierran una dosis de nocividad en agravio del hombre y en agravio de su propio medio ambiente, nocividad que es fomentada por el sistema social de dominación.

El "otro" (el desplazado) debe empezar por reconocer su propio atraso y su propia nocividad: ese hombre humilde que sin saberlo contamina o degrada su medio ambiente, o destruye su legado cultural e histórico, el hombre humilde infraterno y a la vez servil para con el sistema que lo degrada, ha de ser consciente de su atraso, y de su nocividad incompatible con principios universales de moral; pero también ha de ser consciente de que dicha nocividad es parte integrante de su condición de víctima del imperio del egoísmo irracional. Dicho egoísmo domina su ego, pero también domina en el sistema dominador del cual el excluido es víctima.

Asimismo, el afectado por la agresión deshumanizante no debe ser determinista, considerando que el futuro ya está establecido por alguna entidad suprema y oculta; el fatalista desconoce la vitalidad y poder de sus energías internas; la "tendencia cósmica" (reconocida de alguna manera en la forma de "voluntad de vivir" y "*conatus*") está presente en la naturaleza humana; forjó la humanidad de nuestra especie y por lo tanto es irrenunciable en proyección a futuro. En consecuencia, el humano afectado debe ser consciente de su capacidad para direccionar

el futuro: el suyo y el ajeno. Auto-conocerse como condicionado por el sistema, debe ser un acicate para intervenir en la realidad condicionante. Como dice Paulo Freire (2012), "el futuro no nos hace. Somos nosotros quienes nos rehacemos en la lucha para hacer el futuro" (p. 68). El conformista se adapta a la realidad sin cuestionarla, buscando su provecho inmediato y ventaja personal; su conformismo es un apoyo a favor del opresor.

El perfil del hombre debe incluir su voluntad de liberación: liberarse del sistema social deshumanizante y de marginación: sistema social regido por la prepotencia y la crueldad, propiciador del egoísmo brutal y causante de la exclusión y del dolor del otro, de la devastación de lo otro y de la deshumanización de la especie humana.

Para esto, el hombre ante todo tiene que tomar conciencia de su condición de víctima del sistema, o tomar partido por las víctimas. La concientización, tal como puntualizaba Paulo Freire, es desmitificación y desvelamiento de la realidad (Chesney, L., 2008, p. 54).

La mente domesticada por el sistema de dominación, alberga mitos impuestos por el sistema, que encubren su verdadera tiranía, y que ocultan la voracidad de las élites opresoras por someter al no-ego ante sus apetitos. La concientización es un desvelamiento del horror oculto detrás del fenómeno. Pero para que el oprimido pueda superar la situación opresora, es necesario que ante todo reconozca la razón de dicha situación. Esto es lo que yo denomino "conciencia crítica". Reconocerse condicionado, facilita la intervención en el mundo. Permanecer indiferente es lo que favorece al sistema, pues el indiferente le otorga un apoyo tácito al sistema de opresión, cuyos propulsores están

interesados en que el hombre *acepte* el sistema: no ofrecerle oposición es aceptarlo.

Según George Lukács, la lucha del proletariado por lograr una nueva sociedad, no es sólo contra la burguesía, sino también consigo mismo, contra los efectos destructores y humillantes del sistema capitalista en su conciencia de clase (Lukács, G., 1984, p. 166).

El oprimido, víctima de la enajenación ideológica, no es consciente de su opresión. A medida que se concientiza, el oprimido va percatándose de que su propia persona ha dejado de pertenecerle. La víctima del sistema, a medida que se va concientizando, va rechazando la ideología impuesta por el opresor y la reemplaza por su propia identidad personal, étnica o de clase; la reflexión lo lleva a incrementar su autoestima y confianza en sí mismo y en sus iguales (Chesney, L., 2008, p. 55).

Dicha concientización supone soñar con el advenimiento de un nuevo tipo de hombre consciente de su dignidad y escrupulosamente respetuoso de su entorno, solidario, fraterno y emprendedor por la vía de los elevados ideales de la Humanidad.

Dicha concientización compromete toda la energía vital del hombre: su indignación contra todo aquello que degrada la dignidad del hombre, incluido el individualismo anidado en las estructuras del sistema; compromete su amor por la naturaleza, su identificación con el Cosmos y el sentimiento de filiación con el mismo, su solidaridad con quienes están en la condición de víctimas del sistema.

Pero la concientización supone además, el espíritu de liberación: la conciencia de que el nuevo tipo de hombre que se quiere forjar, un hombre con elevados valores, no podrá existir inmerso en estructuras sociales de egoísmo y dominación. Entonces, para abrirle el camino al nuevo hombre del mañana, es preciso demoler el viejo orden social mantenido por la clase política opresora. No es posible edificar lo nuevo y floreciente sobre estructuras seniles y putrefactas: edificar el nuevo orden social supone demoler el viejo orden social, que se resiste a dar paso a lo nuevo: eso sólo puede emprenderse mediante una revolución social radical: eso es nivel político de la conciencia social. El hombre ha de tener fe en que esta revolución liberadora tan sólo puede ser obra de su propio sacrificio; el opresor no querrá liberarlo, pues ello afectaría sus intereses de clase. Paulo Freire reconoce el derecho y el deber del hombre de "intervenir" en el mundo, llevado por su respeto a la dignidad del otro, por su derecho a ser (Freire, P. 2012, pp. 67 s). Me suscribo a este parecer, dado que siendo el hombre un ser social, su liberación no puede darse al margen del contexto social.

Tal nivel de conciencia política, sólo puede lograrse en la lucha corporativa. Rechazo las posturas del humanismo espiritualista (de Berdiaeff, Jiddu Krishnamurti, Jacques Maritain), que propone el sueño de que toda transformación revolucionaria de la sociedad debe partir de la transformación de la conciencia individual: las rechazo por ser voluntaristas, vagas y líricas. Admito que sin el supuesto de la transformación de la conciencia individual es imposible transformar el mundo; pero dicha transformación es un proceso que va madurando en cada hombre, en la medida en la que participe en la lucha corporativa liberadora contra las ataduras seniles del sistema:

en la medida en que transforma el mundo, va transformando su conciencia individual –eso sí, con la maduración de una moral de clase-. Lo otro, supone una inaceptable unidimensionalización del hombre, abstraído de su dimensión social.

La liberación supone la resolución de una contradicción dialéctica entre lo caduco que se resiste a morir, y lo nuevo que es la innovación y entraña el progreso. Escribía Paulo Freire 1992): "(…) la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en la y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos (…)" (p.45).

Igualmente, discrepo del planteamiento de Alejandra Peñacoba: adhiriéndose a la tesis de Antonio Millán, sostiene que la educación conduce a la plenitud a través de la búsqueda del desarrollo de las posibilidades más elevadas del hombre (Peñacoba, Alejandra, 2015a, p. 171). Dice: "La educación vendría a identificarse con promoción, ya que busca el perfeccionamiento de la persona (…)" (Ibíd.). Estimo que cada sociedad y cada clase social tiene su paradigma de lo que es el "perfeccionamiento": éste tuvo diverso significado en las hordas de los mongoles y en los monasterios de la Europa medioeval. Lo que es peor: en la sociedad de clases, las "posibilidades más elevadas" de los miembros de una clase, se afirman sólo diezmando o aniquilando las "posibilidades más elevadas" de su clase antagónica. Para los césares romanos, el perfeccionamiento incluía el poder de avasallar naciones para cubrirse de gloria y garantizar su permanencia en el poder político; para la gran burguesía chilena, las posibilidades más elevadas del hombre consisten en arrebatar a los países vecinos sus

territorios para ampliar el propio espacio geográfico. Es que el hombre desarrolla su vida siempre en una sociedad concreta, históricamente determinada. El "perfeccionamiento" y "las posibilidades más elevadas", están sujetos a una escala axiológica impuesta por el momento histórico y los intereses de clase. Este relativismo es incompatible con la plenitud del individuo, porque ésta es deficitaria si no es holística: la no-plenitud de unos, afecta los esfuerzos hacia su plenitud en los otros. En consecuencia, considero que aquellos recursos que plantea la autora para fundamentar la plenitud humana, suponen una visión vaga y anti-dialéctica de la naturaleza humana.

La propuesta liberadora de Carlos Marx, de Paulo Freire y del doctor Enrique Dussel, me parece incompleta: como víctima del sistema, consideran tan sólo al hombre excluido del mismo pero no toman en cuenta que el daño lo sufre también la madre naturaleza.

Enrique Dussel, en su "epifanía" o liberación del oprimido, considera a los asalariados, a la mujer violada, al hijo domesticado, al pobre, pero olvida la liberación de la naturaleza del poderío del egoísmo humano (Dussel, E. 1996, pp. 27-29). Y es más: este daño se ubica dentro de un espectro más amplio y más radical que el sistema de opresión: es el egoísmo y la crueldad brutal que siempre desató el ser humano en su lucha brutal y milenaria por poner a la naturaleza a su servicio; el sistema capitalista es tan sólo un catalizador de aquella brutalidad zoológica y destructiva inserta en la naturaleza humana. El surgimiento y la persistencia de dicho sistema opresor, se fundan en el egoísmo de la especie.

Se supone entonces que la demolición del sistema debe conllevar la formación de un nuevo tipo de hombre respetuoso de su entorno respetable, fraterno con la naturaleza, virtudes desconocidas en los paradigmas liberadores de Carlos Marx y de Enrique Dussel.

Ahora bien: el doctor Enrique Dussel, denunciando la oposición sistema – víctima del sistema, desconoce aquél egoísmo imperante, que domina tanto en la élite opresora en el sistema de dominación, como en el espíritu del excluido. Tal egoísmo irracional es la matriz del mal (invasores de terrenos, devastadores del medio, desleales a sus compañeros de lucha y serviles al sistema opresor…). Victimario pues, no sólo es el sistema –como pretende Dussel-, sino también el imperio del egoísmo, yacente en todo ser humano –por lo menos en estado potencial.

En este sentido, el damnificado por el egoísmo, al que Dussel llama "víctima", no es solamente el humano que mora en la negatividad del sistema: el damnificado también es el medio natural, pues su degradación es obra del hombre, tanto el opresor como quien se halla en la "negatividad" del sistema: el damnificado también es el medio natural, pues su degradación es obra del hombre, tanto el opresor como quien se halla en la "negatividad" del sistema. Damnificado no es sólo la "víctima" del sistema sino también "lo otro", y que Dussel no reconoce: tanto el opresor como el "excluido" destruyen su medio natural llevados por el imperio de su egoísmo irracional. El modelo de Dussel es incompleto y distorsiona la realidad existencial del hombre, pues ésta es un constructo en el que sus integrantes son el hombre en sociedad y su medio natural, integrantes vinculados dialéctica e indisolublemente. Hallo pues incompleto

el esquema dualista que propone Dussel, cuando escribe: "La existencia de la víctima es siempre refutación material o 'falsación' de la verdad del sistema que la origina" (Dussel, E., 1998, p. 371).

En lugar del binomio sistema-exterioridad que propone Enrique Dussel, yo prefiero proponer el binomio egoísmo – sus consecuencias. Esto, porque también las "víctimas" de Dussel son egoístas y devastadoras; y además "las consecuencias" es un término más abarcador que "víctimas": al egoísta lo encontramos en el mal padre, en el mal esposo, en el traidor, en el político vende-patria, en el carterista, en el que se hace cómplice de la injusticia social, en el medroso y conformista; causa daño al medio ambiente y/o al patrimonio cultural, y, potencialmente, a todo cuanto por no ser su ego, lo subordina a los apetitos de éste. Tanto la "víctima" de Dussel como los resultados de su presencia en el planeta, constituyen la consecuencia del poder del egoísmo irracional que domina al hombre. La "víctima" de Dussel lo es en relación al sistema de dominación; pero en un espectro más general, conlleva como su explotador, el poder tanático y despiadado del victimario.

El hombre ha de ser suficientemente objetivo para reconocer el imperio interno de su egoísmo irracional, reconocer su endeblez ideológica y asumir la cuota de responsabilidad que le toca en la situación de barbarie moral y tanática en la que se halla el homínido pensante. Pero además, debe tener la capacidad de indignarse ante aquellos vicios morales que ofenden, degradan y humillan la dignidad humana. Caso contrario, seguirá siendo un lacayo del egoísmo: el personal, y aquél expresado en la casta de los opresores.

El enfoque de Dussel conlleva a que su "víctima" efectúe una evaluación incompleta de las causas de su marginación, y a ignorar que el enemigo lo lleva dentro de sí; dicho enfoque conduce además, a que la "víctima" no tome conciencia de su cuota de responsabilidad por su papel desempeñado en el presente escenario de brutalidad destructiva ejercida por el ser humano; conduce a que la "víctima" se forje una imagen falsa de su ubicación en el espectro de la barbarie y brutalidad egocéntricas del presente estadio de la humanidad, una imagen estrecha del variado espectro de la predación humana sobre el entorno de su ego, al no ser consciente la "víctima" de su apetito subordinante por someter para sí, a todo lo que pueda servir a su ego; imagen estrecha de la devastación antrópica del medio natural, de su potencialidad tanática como "víctima". También conduce a que la "víctima" se forje una imagen antropocéntrica de su ubicación en el mundo al soslayar la humanización subordinante y tanática a la que desde dentro del sistema y desde la "otreidad", se le somete a todo el mundo entitativo que rodea al ego.

La propuesta de Dussel no libera plenamente a la "víctima", pues ésta, al liberarse del sistema explotador, no se libera del imperio de su egoísmo tanático, de su egocéntrica perspectiva de todo lo que no es su ego: seguiría siendo un esclavo devastador y con ello, auto-destructor de la integridad moral de su propia "mismidad" y de su propia especie. Es imposible proponer con realismo y eficacia la liberación de las "víctimas" si no nos basamos en una comprensión integral de su posición histórica en el Cosmos. El genuino ἦθος liberador debiera implicar que el individuo reconozca que su voluntad, su capacidad de decisión, su emotividad, su escala axiológica, sus

aflicciones, en síntesis, todo su mundo interior es expresión del imperio de su egoísmo zoológico, alimentado, fortalecido, y a la vez agrilletado por el sistema de dominación.

2.2.10 LA IDENTIFICACIÓN DE PLENITUD Y FELICIDAD

La plenitud supone una exigencia axiológica y una moral objetiva; incluye actualizaciones que dada su objetividad, su valor rebasa la subjetividad del individuo. "Plenitud", denota que el nivel de actualización a que en un momento de su vida ha llegado alguien, es axiológicamente supremo en relación a todos los niveles anteriores: supremo por el nivel de las potencialidades actualizadas en armonía; supone pues una jerarquización axiológica en la categoría del tiempo, lo cual garantiza un proceso progresivo de menos a más; plenitud pues, es la actualización de una trayectoria de virtualidad o potencialidad, es el estado más elevado de la actualización de alguien, en un momento dado. Pero este progreso, en tanto que cada etapa supera a las anteriores, no puede ser no-axiológico: la fase más cercana a la plenitud vale, objetivamente, más que la menos cercana a la plenitud.

Ahora bien, depende de qué axiología hablamos: puede ser una axiología que responde a las exigencias sociales, o puede ser una axiología que responde tan sólo al egoísmo y a los valores negativos del agente –caso de un delincuente o un explotador .

Si a este proceso progresivo le amputamos el carácter axiológico-socio-universal, es decir, si lo relativizamos, resulta que el delincuente, en aplicación de su escala axiológica, también tiene derecho a reclamar su propia plenitud por el

perfeccionamiento de sus destrezas; y entonces llegaríamos a una situación signada por los conflictos entre plenitudes: la "plenitud" del delincuente entraría en conflicto con la plenitud del santo, la del vende-patria, en conflicto con la plenitud del patriota-héroe.

Todo lo cual significa que toda plenitud supone una valoración consciente que sólo puede efectuarla el sujeto proyectándose desde una escala axiológica; pues bien: ello supone un enfoque intelectivo. Por el contrario: la felicidad, aunque puede inteligirse, fundamentalmente se le siente.

La verdadera plenitud es, la plenitud acorde con las normas de moral dimanantes de las exigencias sociales. La plenitud, para ser genuina, como autorrealización que es, sólo cobra sentido en función a cánones dictados por un *τέλος* auto-impuesto por el sujeto, y del cual deriva la exigencia de un deber-ser universal: trátase de cánones morales y axiológicos que responden a las exigencias del medio social en el que se halla el individuo. Por ejemplo, la sociedad exige que el hombre, para ser feliz, fundamentalmente debe ser honesto, cultivado y solidario. Ese deber-ser, lo impone un ideal de vida sujeto a las exigencias sociales. La plenitud tiene que ser un estado que no incompatibilice con un deber-ser universal que trascienda los apetitos individuales del sujeto.

Ahora bien: la felicidad, para ser genuina, no tiene que ser la realización de un plan de vida ni sujetarse a un prototipo de moral o de naturaleza humana: lo único que cuenta es, que el hombre *sienta* una tonalidad de bienestar. O es de hecho genuina felicidad, o no es de hecho genuina felicidad.

La felicidad, en su constitución ontológica, no precisa estar asociada al deber-ser: cada cual es feliz a su manera: un potentado cuya fortuna ha sido acumulada en base al dolor de sus víctimas, o un jugador de póker que prodiga su vida sin un plan de vida y sin perseguir elevados valores, cada cual e feliz a su manera, es decir, *se siente* feliz: experimenta su vida en una tonalidad de paz, de boato o de despilfarro, de emoción en el riesgo de la competencia, o de revanchismo contra sus opositores…: si es eso lo que le gusta, y lo logra, *se siente* feliz. No se le puede imponer un deber-ser incondicional: "debes hacer tal cosa", o "no debes hacer tales cosas para que se te reconozca que eres feliz". Imponérselo, sería como si a alguien a quien le gustan los melocotones, le impusiéramos: "¡debes honrar a tus padres para que te gusten los melocotones!"[39].

Por el contrario, la plenitud moral, la genuina, en su constitución ontológica, es inentendible sin implicar el deber-ser: no es que el individuo en su fuero interno *disfrute* por haber alcanzado su plenitud. Y es que una dimensión del hombre es su condición social: se hominizó gracias al trabajo realizado en sociedad; aun el anacoreta que se aísla de su comunidad, conlleva una escala de categorías axiológicas forjada en sociedad. Por otra parte, las supremas categorías axiológicas morales universales y principios morales universales, responden a las exigencias de la sociedad de la que es parte el individuo. Por lo tanto, dichas categorías axiológicas y principios le alcanzan al ser social de dicho individuo; pues bien, categorías axiológicas

[39] Adela Cortina (2000), parafraseando a Karl Apel, concuerda en que una ética universalista no puede prejuzgar dogmáticamente la felicidad de los individuos, sino dejar la decisión en sus manos. Acepta que los modelos de felicidad no pueden ni universalizarse ni exigirse (pp. 138 s).

y principios conllevan una exigencia objetiva frente al sujeto. Categorías y principios son variados, y cada cual internaliza los suyos según su personal escala axiológica.

Ahora bien: si la verdadera plenitud es perfección y actualización de potencialidades, ¿podemos admitir que un multimillonario explotador y un jugador de póker, porque han actualizado sus ansias de "prosperidad", placer y confort, han alcanzado su genuina plenitud?: considero que no:

Si abstraemos del individuo su dimensión social, esto es, los supremos valores y principios a los que *debe* adecuarse, logramos un individuo mutilado, incompleto; en tal individuo, no puede existir la cualidad de "pleno" o "íntegro", aunque *se sienta* feliz. La felicidad de los individuos del ejemplo, no concuerda con aquél deber-ser; por lo tanto, son individuos mutilados porque adolecen de que su actualizaciones no están enderezadas hacia el debido deber-ser; sus respectivas actualizaciones no conducen hacia la plenitud individual, sino hacia un individuo ontológicamente mutilado.

No puedo afirmar que la genuina plenitud se reduce al sentirla, experimentarla subjetivamente –cual es el caso de la felicidad –. Y es que la actualización de una virtualidad, desde la santidad hasta la habilidad para robar, cualesquiera que sea, entraña una connotación social: o es acorde, o es no-acorde con las exigencias sociales; por lo tanto, cada actualización entraña el cumplimiento o el incumplimiento de un deber-ser; y ese detalle escapa a la simple apreciación subjetiva placentera del sujeto que vive la actualización.

En la verdadera plenitud del individuo, sus ideales realizados son puntos de convergencia de valoraciones positivas, tanto del

individuo como de la comunidad propia y/o universal del momento histórico. Por ejemplo, llegar a ser un hábil músico y llegar a formar una familia unida; ser convergente significa que la plenitud del músico del ejemplo es a la vez la plenitud de todos los "otros" y cada uno de los otros de su comunidad, dado que su plenitud armoniza con los objetivos de la comunidad, y con ello, enriquece la constitución óntica de la misma. No es el caso de la actualización de las virtualidades de un delincuente, por ser anti-social.

No es el caso de la felicidad: supone una línea de bienestar, pero no necesariamente incluye actualizaciones ni comparaciones axiológicas de niveles de actualización. Una actualización supone exigencia de un deber-ser, propósito, perseverancia, paciencia en la búsqueda consciente de un *τέλος*, paciencia, y otras virtudes, que la felicidad no siempre las supone.

Por otra parte, a diferencia de la plenitud, la felicidad no supone un proceso de actualización de virtualidades o capacidades. Tampoco supone la exhaustividad de la completitud: un multimillonario *se siente* feliz, aun siendo un matemático frustrado, pues esa no-actualización no le interesa. Un vicioso de póker *se siente* feliz, y le tiene sin cuidado el hecho de que no haya llegado a cultivar sus aptitudes para la ingeniería o para comprometerse en el problema de la paz mundial.

Definitivamente, la plenitud, a diferencia de la felicidad, responde a la exigencia axiológica objetiva de un deber-ser social o auto-impuesto por el sujeto. Discrepo con aquellos autores que, o identifican la plenitud y la felicidad, o las hacen equivalentes. Gloria Gallego Jiménez (2016) escribe: "(…) cuando el conocimiento (…) junto con el amor profundiza en

aquello que es bueno, verdadero y bello (…) para que la persona logre la plenitud personal que es su felicidad" (p. 179). Mauricio Beuchot (2011) por su parte, refiriéndose al sentido de la vida, dice que "(…) el amor, el afecto, la amistad, como el que más nos llena, el que mejor la colma, y nos deja satisfechos, felices. Es algo que se puede disfrutar (…)" (p. 15). Decía Edith Stein (1994): "Dios ha creado las almas para Sí. Dios quiere unirlas a Sí y comunicarles la inconmensurable plenitud y la incomprensible felicidad de su propia vida divina, y esto, ya aquí en la tierra" (p. 43). Liliana Beatriz Irizar (2008), manifiesta:

> (…) si la felicidad establece al ser humano en una situación de perfección última, eso último debe ser algo que se encuentra actualmente actuando, entendiendo último como lo que ha alcanzado su perfección, acabamiento o plenitud (p. 71 s).

Ante todo: dejo sentado que la tonalidad de vida no necesariamente ha de acompañar al sujeto durante toda su existencia terrena: éste puede pasar de un período de felicidad a otro de infelicidad o viceversa, y aun la tonalidad de felicidad admite variaciones o gradualidades en el transcurso de la vida individual. La felicidad y la plenitud comparten su carácter de relatividad: tanto el modelo de plenitud que se forja el individuo, como el modelo de felicidad que concibe y prefiere para sí, dependen del momento histórico, del tipo de sociedad en la que vive el individuo, y de las circunstancias sociales e individuales: es obvio que un esenio, un bárbaro mongol de las estepas asiáticas y un esclavo romano, aceptaban diversos modelos de plenitud y también de felicidad. Y en cuanto a la felicidad: ella depende de las condiciones vitales: el vivir en libertad, es un estado que lo viven de manera distinta quien nunca estuvo preso y quien acaba de salir de una prolongada prisión.

Empero, adviértase que plenitud y felicidad ni se identifican ni se implican mutuamente en el mismo sujeto: se puede alcanzar la plenitud sin ser feliz: es el caso de una persona muy vulnerable ante las calumnias y la incomprensión hostil de su medio social, que no puede superar su impacto, pero que a la vez ha logrado coronar sus aspiraciones y virtualidades –siempre que en su proyecto de vida no cuente como virtualidad el obtener reconocimiento–. O bien, un combatiente guerrillero cuya meta siempre fue la liberación de su patria sometida: por fin lo logra, pero pierde en combate a sus seres queridos: logra su plenitud, pero no será feliz. Por el contrario: es posible ser feliz sin llegar a la plenitud: es el caso de un sádico cazador deportivo que disfruta matando, o un jugador de póker apasionado que prodiga su vida sin un plan de vida: ambos *se sienten* felices a su manera.

Y es que ambas son inidentificables: la felicidad es un talante subjetivo que mora en la experiencia de un sujeto como una tonalidad de su afectividad: el sujeto *se siente* feliz. Por el contrario, la plenitud es una situación de aquél que ha logrado la actualización y perfeccionamiento plenos de sus capacidades virtuales; tiene autonomía ontológica con respecto al mundo afectivo del sujeto. No es aceptable entonces la declaración de Fernando Savater (2006): "Llamamos felicidad a lo que queremos (…). La felicidad sería el *télos* último del deseo, ese mítico objetivo una vez conseguido el cual se obtendría en satisfecha plenitud la función anhelante" (pp. 20 s).

El *τέλος* último del deseo, puede ser el de un deseo de venganza guardado durante años. La satisfacción del sujeto no puede ser plenitud, dado que no hay allí ni actualización ni perfeccionamiento.

Insisto: la plenitud, entendida como la efectivización de los planes y proyectos de la persona, no se identifica con la felicidad. Téngase presente que esta es una tonalidad de vida subjetiva, que puede coincidir con las frustraciones del sujeto: una religiosa puede tomar su sufrimiento con un talante de satisfacción y felicidad, siendo consciente de que cada revés que recibe es un peldaño que le garantiza la plenitud futura.

Asimismo, la felicidad, como subjetiva que es, puede ser una disposición selectiva o comparativa del sujeto ante su vida personal. Selectiva: puedo ser minusválido, sufrir de una enfermedad incurable, pero soy un compositor apasionado: ignoro mi sufrimiento físico, y soy feliz disfrutando de mis creaciones. Disposición comparativa: me golpea un revés de la vida, como es, el haber perdido el trabajo; pero al comparar mi situación con una posible situación peor –mía o ajena–, la comparación me hace aceptar mi situación presente con una tonalidad de felicidad.

Siendo pues mi felicidad algo subjetivo, no es en sí la efectivización de un plan de vida: es ajena a la efectivización de mi plan de vida, y no necesariamente responde a un plan de vida. Por el contrario, la plenitud, aun relativizada a cada sujeto, responde a un plan de vida; esto significa que es la culminación de un proceso objetivo de actualización. El dictador genocida que después de denodados esfuerzos logra someter a los humildes e indefensos, ha logrado realización para su acariciado proyecto de vida. Este proceso siendo objetivo, es inidentificable con la subjetiva felicidad –aunque puede condicionarla y ser ambos concomitantes –. Por lo mismo, discrepo con la doctora

Victoria Camps (2000), quien afirma que el éxito de un proyecto de vida garantiza la felicidad. Escribe:

> Vivir es tener un proyecto de vida. El proyecto será más o menos ético, pero no puede dejar de ser. Así, tener derecho a la vida significa también tener derecho a construir el proyecto de vida orientado a ser feliz (libertad)" (p. 2).

Ciertamente quien ha logrado su plenitud –aun a su manera–, suele experimentar la felicidad –caso de una veterana y famosa actriz de cine–, habida cuenta de que ésta nunca es plena (el apóstol Pablo en los calabozos del coliseo romano, era feliz por su satisfacción de haber llevado un mensaje de esperanza salvífica a los cristianos que iban a ser sacrificados). La conciencia de la propia plenitud necesariamente aporta su cuota de felicidad, pero ello no significa que el sujeto sea necesariamente feliz pues, como ya se vio, puede haber otras fuentes de su afectividad ajenas a la conciencia de la plenitud, y que sean vulneradas. Por lo mismo, no puedo aceptar la declaración de Juan Lisón (2005): "Parece, pues, que la felicidad, objetivo humano tan olvidado en la actual cultura pública, es una componente esencial de la plenitud humana" (p. 133).

Y bien, cuando la plenitud otorga la felicidad plena, ésta es sólo un sub-producto del proceso que conduce a la plenitud, lo cual la hace inidentificable con ésta.

REFERENCIAS

Andrade, R. (2013). La formación humana como dinamismo esencial hacia la plenitud del ser. *Revista colombiana de bioética*, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 87-103. Recuperado de www.redalyc.org/home.oa?cid=1551294

Aranda Alonso, F. (1989). La plenitud, término de la evolución del hombre. *Beresit: Revista Interdiciplinar científico-humana*, (3), 179-189. Recuperado de cofradia.ec-innova.es/wp-content/uploads/2014/06/CAP-10-3.pdf

Arteta Ripoll, C. (2015). Plenitud de la metafísica de la alteridad. *Revista Amauta.* No. 25. Ene-Jun., pp. 197-206. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6096768.pdf

Banda Marroquín, O. (1997). El medio natural y la persona. *Reflexión y crítica*. Año 1. Número 1.Noviembre, pp. 207-237.

Banda Marroquín, O. (2007). *El status ontológico de la esencia o del "qué" de la cosa*. Lima: IIPCIAL Fondo Editorial.

Bernal, A. (2002). El concepto de "autorrealización" como identidad personal. Una revisión crítica.*Cuestiones pedagógicas: revista de ciencias de la educación,* No. 16, pp. 11-24. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=847499

Beuchot, M. (2011). Sobre el sentido de la vida, desde una hermenéutica analógica. Notandum25.Jan-Abr. CEMOrOC-Feusp, pp. 9-16. Recuperado de www.hottopos.com/notand25/09-16Beuchot.pdf

Bofill, J. (1950). La escala de los seres. Barcelona: Publicaciones Cristiandad. Recuperado de www.jaumebofillbofill.org/pdf/1950_escala%20seres%20dinamismo%20perfeccion.pdf

Buganza, J. (2009). Reflexiones en torno al concepto de felicidad a partir de Francesco María Zanotti. *Enclaves del pensamiento,* Vol. III, núm. 5, Junio, pp. 83-100. Recuperado de www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870...

Camps. V. (2000). *Los valores de la educación.* Madrid: Anaya, séptima edición. Recuperado de https://bionotas.files.wordpress.com/2011/08/camps-victoria.pdf

Cortina, A. (1995). La educación del hombre y del ciudadano. Revista Iberoamericana de Educación, número 7 – Enero Abril 1995, pp. 40-63.

_______. (2000). *Ética mínima.- Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., sexta edición. Recuperado de www.educadoressinfronteras.mx/centro-info-biblioteca/etica-minima.pdf

Chesney Lawrence, L. (2008). La concientización de Paulo *Freire. Historia de la Educación Colombiana.* No. 11, pp. 51-72. Recuperado de https://es.slideshare.net/yoya20/la-concientizacin-de-paulo-freire

Dewan, L., O.P. (2008a). *Wisdom, Law and Virtue, Essays in Thomistic Ethics*. New York: Fordham University Press. Recuperado de https://www.researchgate.net/.../281705919_Wisdom_law_and_vi...

Dewan, L., O.P. (2008b) St. Thomas and the Perennial Need for Metaphysical Renewal; lecture given in the Blackfriars Hall, Universidad de Oxford, February, 20th,(en prensa). Recuperado de https://maritain.nd.edu/ama/Vocation/Vocation302.pdf

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación.* Bogotá: Nueva América. Recuperado de biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* Madrid: Editorial Trotta, S. A., segunda edición. Recuperado de enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_ liberacion.pdf

Falgueras Salinas, I. (1998). *Hombre y destino*. Pamplona: EUNSA. Recuperado de webpersonal.uma.es/~JIFALGUERAS/...Hombre-y-Destino.../Hombre%20y%20destin...

Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido.* Barcelona: Editorial Herder, duodécima edición. Recuperado de https://markeythink.files.wordpress.com/...el_hombre_en_ busca_de _sentido_viktor_f...

Freire, P. (1992). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI

Freire, P. (1997). *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo VeintiunoEditores, S. A. Cuadragésimaquinta edición.

Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación.- Cartas pedagógicas en un mundo revuelto.* BuenosAires: Siglo Veintiuno Editores.

Gallego Jiménez, G. & Bosch, M. (2016). Educar es amar y autorrealizarse. *Revista de*

Comunicación de la SEECI, Marzo, Año XX, número 39, pp. 162-183. Recuperado de www.seeci.net/revista/index.php/seeci/article/viewFile/389/pdf_118

García Cardona, G. (2007). La dignidad de la Persona humana. Horizonte de Fundamentación Teoría y Práctica De la Bioética. *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 8, núm. 13, julio-diciembre, 2007, pp. 6-11. Recuperado de www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/1270/127012923001/1.

Gomes do Amaral, E. G. (2016). Hacia la plenitud en el Amor. *Cuadernos de Teología*, *2*(2), 204-225. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6052022.pdf

Gramsci, A. (1917). Odio gli indifferenti. *La città futura*. 1. Febbraio: 1-1. Recuperado de www.dimensionidiverse.it/wp/wp.../04/Odio-gli-indifferenti.pdf

Grassi, M. (2009). El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel *Revista de Humanidades*, vol. 19-20, junio-diciembre, 2009, pp. 9-28. Recuperado de www.redalyc.org/

Irizar, L. B. (2008). *Tras las huellas del sentido.- Sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan.* Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. Recuperado de repository.usergioarboleda.edu.co/.../Tras%20las%20huellas%20del%20sentido.pdf?...

Irizar, L. B. (2011). La naturaleza humana: ¿obstáculo o garantía del libre desarrollo de la personalidad? Un planteamiento desde la filosofía del ser. *DIKAION.* Año 25. 2011. Vol. 20.Núm. 2, pp. 279-297. Recuperado de dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/2058

Iyengar, B.K.S. (2007). *Luz sobre la vida.- Viaje hacia la plenitud, la paz interior y la libertad*. Barcelona: Editorial Kairós, S. A.

Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press

Kaufmann, S. (2013). La metafísica de la existencia humana en Gabriel Marcel. *Veritas*, N° 28 (Marzo 2013), pp. 65-84. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4224930

Keymer, M. (2007). Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor. *Pensamiento y Cultura*, Vol. 10, Noviembre de 2007, pp. 39-49. Recuperado de pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/1167/1229

Lisón Buendía, J. (2005). De la felicidad mínima a la plena felicidad. *Quaderns de filosofia i ciència,* 35, 2005, pp. 133-145. Recuperado de https://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v35p133-145.pdf

Lukács, G. (1984). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Sarpe, 2 Vol.

Macintyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: A & M Grafic, S. L., segunda edición

Marcel, G. (1953). *El misterio del ser*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Recuperado de https://es.scribd.com/document/196614655/Marcel-Gabriel-El-Misterio-Del-Ser

_______. (2003). *Ser y tener*. Madrid: Caparrós Editores, segunda edición revisada. Recuperado de https://es.scribd.com/document/235383429/Ser-y-Tener-Marcel-Gabriel

Marcos, A. (2014). Ontología de la diferencia y sus implicaciones para la vida humana

Recuperado de www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos

Margot, J. P. (2007). La felicidad. *Praxis filosófica,* núm. 25, Julio-Diciembre, pp. 55-79. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/2090/209014642004.pdf

Meis, A. (2010). Edith Stein y Tomás de Aquino: repercusión sobre la cuestión de la mujer *Teología y Vida*, vol. LI, núm. 1-2, 2010, pp. 9-37. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/322/Resumenes/Resumen _32216728002_1.pdf

Melendo, T. (2013). *El ser humano: desarrollo y plenitud*. Ediciones Internacinales Universitarias. Recuperado de https://www.casadellibro. com/libro-el-ser-humano-desarrollo-y-plenitud/.../2077485.

Panikkar, R. (2004). *La plenitud del hombre: Una Cristofanía.* Madrid: Ediciones Siruela, segunda edición. Recuperado de R Panikkar - 1999 - books.google.com

Peñacoba Arribas, A. (2015). A la plenitud humana personal por la educación de la libertad. *Revista Latinoamericana de Bioética,* Enero-Junio, volumen 15, número 1, Edición 28, pp. 80-89. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/1270/127033012007.pdf

_______. (2015a). *Education as perfectionism of human bean: a proposal for Millán-Puelles* Tesis Psicológica, vol. 10, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 162-173. Recuperado de www.redalyc.org/pdf/1390/139044651012.pdf

Peral Guaza, D. (2016). *La felicidad como estado mental.- Hacia una revolución filosófica de los estudios empíricos sobre la felicidad* (Tesis máster). Universidad de Valladolid, Valladolid, España.

Pieper, J. (2003). *El ocio y la vida intelectual*. Trad. A. Pérez Masegosa, M. Salcedo, L. García Ortega, y R. Cercós. Madrid: Rialp.

Ramos, F. J. (2015). La plenitud del vacío. El pensamiento de Dogen Zenji. *Diálogos*, 97, pp. 81-106

Reyes Morel, A. (2015). Amor, preocupación por la verdad y autorrealización en la obra de Harry Frankfurt. *Revista ACTIO nº*, 17. Diciembre 2015, pp.105-127.

Savater, F. (2006). *El contenido de la felicidad*. Recuperado de www.cpalsj.org/wp.../08/16CPM1T2-Savater-2006-El-contenido-de-la-felicidad.pdf

Stein, E. (1994). *La ciencia de la cruz.-Estudio sobre San Juan de la Cruz.* Burgos: Editorial Monte Carmelo. Segunda edición. Recuperado de: federacion-ocd-mx.org/wp-content/uploads/2016/02/La_ciencia_de_la_Cruz.pdf

Urabayen Pérez, J. (2010). El humanismo trágico de Gabriel Marcel: el ser humano en un mundo roto. *Estudios de Filosofía*, núm. 41, junio, 2010, pp. 35-59. Recuperado de https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_ de.../10576

ÍNDICE

HACIA LOS FUNDAMENTOS DE LA FELICIDAD Y LA PLENITUD HUMANAS

Obdulio Italo Banda Marroquín



OTRAS PUBLICACIONES DEL AUTOR:

El status ontológico de la esencia o del «qué» de la cosa, Fondo Editorial IIPCIAL, Lima, 2007, ISBN 978-9972-9982-1-8

Hacia el análisis ontológico-categorial de lo lógico, Fondo Editorial IIPCIAL, Lima, 2008, ISBN 978-9972-9982-2-5

*El status ontológico de los valores desde mi perspectiva fenomenológica y no-hermenéutica, *EIKASIA. Revista de filosofía*, ISSN 1885-5679, Nº 61, Enero de 2,015, pp. 263-286.

*Los valores de certeza del condicional, *Escritura y pensamiento*, ISSN 1609-9109, año XIX, No. 39, 2016, pp. 39-78.

*El status ontológico del principio de no-contradicción, *EXÉGESIS*, ISSN 2077-012X, año 5, número 5, Octubre 2014, pp. 11-16.

*El medio natural y la persona, *Reflexión y crítica*, ISSN 1727-5598, año 1, Nº 1, Noviembre 1997, pp. 207-237.

*Análisis no-hermenéutico del ser de los valores, *STOA. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana*, ISSN 2007-1868, Vol. 6. Nº 12, 2015, pp. 51-81

*La no-contradictoriedad en tanto que exigencia óntica, *Reflexión y crítica*, ISSN 1727- 5598, año 17, Nº 10, Agosto de 2014, pp. 31-45.

*El humanismo de la teología de la liberación, *Pensamiento filosófico en el Perú,* 1994.